MICHEL DE CERTEAU

El lugar del otro

HISTORIA RELIGIOSA Y MÍSTICA

conocimiento

katz

El lugar del otro

Del mismo autor

La debilidad de creer, Buenos Aires, Katz editores, 2006
La invención de lo cotidiano, México, 1999
La cultura en plural, Buenos Aires, 1999
Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción, México, 1995
La toma de la palabra y otros escritos políticos, México, 1995
La fábula mística, México, 1994
La escritura de la historia, México, 1986

Le mémorial de Pierre Favre, París, 1960
La possession de Loudun, París [1979], 1980
L'ordinaire de la communication (en colaboración con Luce Giard), Dalloz, 1983
L'étranger ou l'union dans la différence, París [1969], 2003

Michel de Certeau

El lugar del otro

Historia religiosa y mística

Edición establecida por Luce Giard

Traducido por Víctor Goldstein

katz conocimiento

Primera edición, 2007

© Katz Editores
Sinclair 2949, 5º B
1425 Buenos Aires
Fernán González, 59 Bajo A
28009 Madrid
www.katzeditores.com

Título de la edición original: *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*
© Éditions du Seuil / Gallimard
París, 2005

ISBN Argentina: 978-987-1283-48-4
ISBN España: 978-84-96859-04-3

1. Cristianismo. 2. Espiritualidad. I. Título
CDD 248.5

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina por Latingráfica S. R. L.
Hecho el depósito que marca la ley 11.723.

Índice

9 Introducción
Un estilo particular de historiador, por Luce Giard

ESCRIBIR LA HISTORIA

25 Capítulo 1. Cristianismo y "modernidad"
en la historiografía contemporánea
28 La herejía, o la redistribución del espacio
34 Los comportamientos religiosos y su ambivalencia
42 El trabajo de los textos

51 Capítulo 2. Historia y mística
52 Un lugar y una trayectoria
54 El discurso histórico
56 El trabajo histórico, una operación colectiva
58 El discurso místico
61 La cuestión del otro

65 Capítulo 3. Henri Bremond, historiador
de una ausencia
68 "Historia" y "metafísica"
79 La filosofía de los "santos": la ausencia

99 Capítulo 4. Historia y antropología en Lafitau
99 Introducción. De la visión al libro, y recíprocamente
105 El taller de producción: la institución de un saber
113 Teorías y leyendas eruditas: los postulados de un poder

FIGURAS DE LO RELIGIOSO
127 Capítulo 5. Carlos Borromeo (1538-1584)
127 Una leyenda episcopal
129 Una familia
130 La cultura del clérigo
132 Cardenal y secretario de Estado
134 El modelo del obispo
135 Arzobispo de Milán
137 El poder "temporal"
140 La administración tridentina
143 Una piedad "popular"
144 La retórica borromea

149 Capítulo 6. La reforma en el catolicismo en Francia durante el siglo XVI
149 El reformismo. Investigaciones y tentativas (1500-1540)
158 Una "cruzada" espiritual. Las reformas (1540-1590)

169 Capítulo 7. Historia de los jesuitas
169 La reforma del interior en tiempos de Aquaviva
182 El siglo XVII francés

213 Capítulo 8. El pensamiento religioso en Francia (1600-1660)
213 La religión en la sociedad
217 Figuras del escepticismo
222 Teologías reformadas
230 Socialización de la moral

235 Capítulo 9. De Saint-Cyran al Jansenismo. Conversión y reforma
237 Un reformador
240 La espiritualidad de Saint-Cyran
245 El jansenismo
251 Los historiadores frente a la historia

MÍSTICA Y ALTERIDAD
257 Capítulo 10. El espacio del deseo o el "fundamento" de los *Ejercicios espirituales*
257 Una manera de proceder
259 Un espacio para el deseo
260 La "voluntad"

261 El corte y la confesión del deseo
263 El fundamento de un itinerario
265 Un "discurso" organizado por el otro

269 Capítulo 11. Montaigne: "Caníbales"
269 Topografía
271 Un relato de viaje
273 El distanciamiento, o la defección del discurso
276 Del cuerpo a la palabra, o la enunciación caníbal
281 De la palabra al discurso, o la escritura de Montaigne

285 Capítulo 12. Política y mística. René d'Argenson (1596-1651)
286 El Servicio del rey
291 La "filosofía sobrenatural"
301 La vida privada. La Compañía del Santo Sacramento
312 La política de un espiritual

323 Capítulo 13. Los magistrados ante los brujos del siglo XVII
325 "Una exploración de la conciencia judicial"
328 El espacio nacional
330 Clivajes socioprofesionales
332 Una reorganización social del saber
335 Problemas teóricos: la naturaleza, lo real, la experiencia
339 La sociedad de la brujería
341 De la emigración a la confesión
342 Brujería, posesión, bucólicas
345 La educación represiva

347 Capítulo 14. Mística
348 El estatus moderno de la mística
354 La experiencia mística
363 La mística y las religiones

367 Índice de nombres

Introducción
Un estilo particular de historiador

Cuando le preguntaban sobre su identidad profesional, intrigados por su manera de atravesar las fronteras entre las disciplinas, interrogar sus presupuestos, practicar sus métodos, sin encerrarse ni instalarse en ellos para siempre, Michel de Certeau respondía que él era historiador, más exactamente historiador de la espiritualidad. La misma naturaleza de su objeto y el modo en que se había consagrado a su historia habían inspirado sus desplazamientos:

> No soy más que un viajero. No sólo porque viajé mucho tiempo a través de la literatura mística (y ese género de viajes lo llevan a uno a ser modesto), sino también porque al realizar, por razones de la historia o de investigaciones antropológicas, algunos peregrinajes a través del mundo, en medio de tantas voces aprendí que sólo podía ser un particular entre muchos otros, narrando solamente algunos de los itinerarios trazados en tantos países diversos, pasados y presentes, por la experiencia espiritual.[1]

Publicados en primera versión entre 1963 y 1981, los artículos reunidos en este volumen[2] no constituyen más que una muy pequeña parte de la producción del autor en esos años, pero dan una imagen fiel de su trabajo de

1 "L'expérience spirituelle", en *Christus*, t. XVII, Nº 68, pp. 488-498; mi cita es de p. 488. Retomé este artículo al principio de su obra *L'étranger ou l'union dans la différence* (1969), en las dos ediciones nuevas que tuve ocasión de publicar (París, 1991; París, 2005).

2 Se encontrará la lista de las referencias al final de esta presentación. El capítulo 4 sobre Lafitau, publicado en francés en 1985, apareció inicialmente en inglés en 1980. Así, el texto más reciente del volumen es el capítulo 11 sobre Montaigne, que apareció en 1981.

historiador sobre algunos temas esenciales y muestran la estrecha relación entre las cuestiones tratadas y la manera de proceder. Pese a la diversidad de las circunstancias que los suscitaron y a los lugares de publicación que los acogieron, a pesar de la diferencia de formatos y las convenciones de escritura que los conformaron, conservan una unidad de inspiración y de factura que, en su develamiento progresivo, permite reconocer la particularidad de un estilo de historiador.[3] Las principales características de este estilo marcaron muy pronto la escritura de Michel de Certeau, incluso antes de que su reflexión historiográfica viniera a subrayar sus elementos y a expresar su razón de ser, pero esta reflexión, desarrollada en un segundo tiempo, les dio una forma explícita más elaborada. No obstante, para volver más perceptibles la unidad de inspiración y la particularidad del estilo, renuncié a ordenar este compendio cronológicamente, según la fecha de aparición de los diferentes capítulos, y preferí una composición temática. Cada una de las partes tiene la función de ilustrar un componente de ese estilo, y lo hace organizándose alrededor de una configuración de asuntos central en la obra, configuración cuyo estudio fue retomado en distintas oportunidades variando los puntos de vista y las fuentes consultadas.

La primera parte, "Escribir la historia", tiene como objeto la voluntad, largamente argumentada, de clarificación historiográfica. En Michel de Certeau, la escritura de la historia estuvo habitada por un esfuerzo constante para elucidar las determinaciones y las reglas que gobiernan la producción de lo que constituye a la vez un género literario y un tipo de saber; sin embargo, esta elucidación también implicaba un elemento personal, porque asimismo se le exigía dar cuenta de las elecciones del historiador, sus aporías, sus dudas, sus reservas. En el vaivén tejido por la reflexión entre lo que concierne al en-sí de la disciplina y lo que depende del para-sí del historiador –o sea, de su manera propia de practicar el oficio sobre los objetos privilegiados de sus investigaciones– no se encuentran consideraciones generales sobre el método, por la buena razón de que la cuestión historiográfica no interviene como una simple condición previa a la investigación histórica. De igual modo se ha descar-

3 Empleo esta noción de "estilo" no en el sentido retórico sino en el sentido conceptual que propuso Gilles-Gaston Granger (*Essai d'une philosophie du style*, París, 1968) para la construcción del objeto matemático (si se distingue entre estilos euclidiano, cartesiano, arguesiano o vectorial, por ejemplo), y en la perspectiva de la historia de las ciencias ilustrada por Jonathan Harwood en *Styles of scientific thought: The german genetics community 1900-1933*, Chicago, 1993.

tado una discusión de grandes principios y categorías abstractas. Está claro que el autor no está animado ni por el deseo de construir un modelo teórico ni por la ambición de elaborar una filosofía de la historia. Su objetivo, *a priori* más modesto, rápidamente resulta más difícil de realizar, porque se trata de poner en claro los procedimientos que organizan, estructuran y permiten efectuar la "operación historiográfica".[4] En caso de éxito, el análisis logrará traducir las condiciones de posibilidad y las modalidades explícitas (para el autor historiador), y las etapas y los resultados controlables (para el lector) de esta operación.

Con este objetivo, Michel de Certeau se dedicó a disecar fragmentos de historia escrita, propios o de otros. Principalmente, escrutó prácticas escriturarias que se referían a los objetos que le eran familiares en su campo predilecto, la historia religiosa de Europa en tiempos de la primera modernidad (siglos XVI y XVII). Pero también, y cada vez más, se interesó por los comienzos de la antropología histórica cuando la Europa latina descubrió a los pueblos del Nuevo Mundo. En sus ejercicios de disección epistemológica, su mirada crítica se muestra tan aguda en cuanto a sí mismo como respecto de sus antecesores o de sus pares. Ese trabajo de análisis crítico estaba gobernado por un deseo de rigor, arraigado en una exigencia ética de veracidad, y acompañado por el sentimiento de tener que saldar una deuda. Tanto una como otro –la exigencia de veracidad y el sentimiento de estar endeudado– concernían a la vez al pasado de aquellos cuyas creencias, sufrimientos y actos eran objeto de estudio, y al presente –el suyo–, en un estado de vida libremente escogido en la edad adulta como miembro activo de una orden religiosa (la Compañía de Jesús) y de una comunidad de fe, así como al de sus lectores.

A estos últimos les concedía plenamente la libertad de interrogarse sobre el informe de un fragmento del pasado propuesto por el historiador, en nombre de sus presuposiciones respecto del contenido legítimo de una historia religiosa o de la objetividad intelectual de su autor. Al historiador le pedía como respuesta que clarificara la situación de su pensa-

4 Retomo aquí el título del capítulo 2 de su libro *L'écriture de l'histoire* (1975), última edición, París, 2002 [trad. esp.: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1986]. El capítulo trata tres cuestiones: "un lugar social", "una práctica", "una escritura". En esta obra, que se ha convertido en un clásico del género, el autor examina la historiografía occidental en tres campos y tres momentos: la historia religiosa (siglos XVI-XVIII), uno de los primeros relatos de antropología (sobre los tupíes del Brasil en el siglo XVI) y los ensayos históricos de Freud (sobre una neurosis demoníaca en el siglo XVII, y sobre Moisés y el monoteísmo).

miento, sin olvidarse de tener en cuenta la relación, más o menos distante, que mantenía con la tradición cristiana "humillada", como afirmó a menudo. No abogaba ni por la afirmación de un monopolio sobre la historia religiosa reservada *de jure* o *de facto* a historiadores creyentes o a los así denominados, ni por la descalificación *a priori* de algunos historiadores en virtud de su situación de proximidad o, inversamente, de su hostilidad apriorística frente a una pertenencia religiosa. Pero insistía en la importancia de distinguir entre posiciones diferenciadas en el campo de saber considerado y de no ignorar que cada posición afecta la naturaleza del trabajo posible para el historiador, en virtud de la diferencia de los fines que determinan sus orientaciones y de la correlación que existe entre los fines asignados al historiador (y que él acepta) y su decisión de practicar un estilo de historia, de conservar o descartar un tipo de cuestionamiento, una categoría de variables, un campo de fuentes.

Los capítulos de esta primera parte muestran la manera en que Michel de Certeau tematizaba las dificultades propias de la historia de una tradición religiosa, en este caso el cristianismo, sobre todo en su versión católica (cierta cantidad de indicaciones concierne a los medios reformados). El primer capítulo explica cómo y por qué la larga duración de esa tradición puede engañar al historiador. Porque con bastante naturalidad lo inclina a atribuir significaciones estables a los enunciados estables de las proposiciones de fe, al repertorio institucional familiar de los ritos y las celebraciones, sin ver claramente que las prácticas y las creencias cambian tras la aparente inmovilidad de las palabras y los gestos, sin tener en cuenta la distancia que separa el discurso de las autoridades eclesiales de la realidad de las prácticas del bajo clero y de sus parroquianos anónimos, sin medir la amplitud del deslizamiento de las palabras de una generación a otra, o de un grupo social a otro, y, más grave, sin tomar conciencia de la pérdida de sentido progresivo de comportamientos y gestos requeridos y administrados por la Iglesia, pero cada vez más codificados socialmente e instrumentados por el poder político.[5]

Dos capítulos, uno sobre Henri Bremond (capítulo 3), el otro sobre Joseph-François Lafitau (capítulo 4), establecen un paralelo entre un análisis de los méritos y los límites de una investigación literaria y un análisis antropológico, el primero habitado por la inquietud de su autor sobre la imposibilidad de una "oración pura", el segundo mudo sobre la conmo-

5 Véase al respecto, en *L'écriture de l'histoire* el capítulo 4 ("La formalidad de las prácticas. Del sistema religioso a la ética de las luces, siglos XVII-XVIII"), que sigue siendo uno de sus mayores textos.

ción de las creencias de su autor enfrentado a la larga historia de los pueblos de América, ajenos a la epopeya bíblica. Entre un Bremond, que interpreta a los espirituales del siglo XVII a la luz de su inquietud religiosa, y un Lafitau, que guarda silencio sobre un campo reservado, como si su identidad de creyente no interviniera en su trabajo de historiador, Michel de Certeau trataba de abrirse otra senda, mediante un doble esfuerzo de elucidación, sobre su posición personal en la tradición cristiana (acerca de lo cual se explaya en el capítulo 2, "Historia y mística") y sobre los procedimientos vigentes en la historiografía contemporánea (esos procedimientos, discutidos en el primer capítulo, se vuelven a analizar para la historia mística en el capítulo 2).

La segunda parte, "Figuras de lo religioso", entra en el meollo del asunto, en un terreno que el autor ha explorado largamente. Ésta reúne ejemplos específicos del estilo de historia practicado. A veces la atención se concentra en un importante personaje, Carlos Borromeo (capítulo 5), cardenal arzobispo totalmente consagrado a implantar la reforma tridentina de la Iglesia entre Roma y Milán, o Claudio Aquaviva (capítulo 7), quinto superior general de la Compañía de Jesús, dedicado a unificar, regular y moderar la acción de los jesuitas, dispersos a través de los estados-naciones cada vez más celosos de sus prerrogativas y desconfiados respecto de esos religiosos demasiado movedizos, demasiado políticos, demasiado cercanos a Roma. Junto a estas altas figuras de más allá de los montes, también nos cruzamos con un personaje bien francés, Saint-Cyran (capítulo 9), cuya espiritualidad y cuyas contradicciones pesaron sobre el destino del jansenismo. Otros análisis y síntesis se asocian para pintar un amplio cuadro de las corrientes religiosas en Francia, consideradas en tres momentos: la reforma pre y postridentina (capítulo 6), el ascenso hacia el absolutismo real (capítulo 7, sobre los jesuitas, y capítulo 8, sobre la literatura religiosa) y los conflictos jansenistas (también capítulo 9).

De los dos tipos de textos emergen rasgos comunes. Vemos en marcha una formidable erudición, en materia de teología y de espiritualidad, que se mantiene bajo el control del autor, de manera que no aplasta la reflexión ni se convierte en un fin en sí mismo. Ese saber, amplio, preciso, reflexivo, adquirido de primera mano, permite resucitar autores y obras olvidados, y sirve sobre todo para recomponer la imagen de una intensa vida intelectual y espiritual dispersa a través del país e influida por sus vecinos (españoles, italianos, flamencos, etc.). Una información abundante marca las diferencias entre momentos y lugares, es aprovechada

para reconstituir finas redes de intercambios entre cleros y laicos, entre directores espirituales y almas devotas, descarta las generalizaciones y desemboca en la sustitución de las descripciones consagradas de la escena institucional por una situación fragmentada en otros cientos de lugares, medios o grupúsculos, federados alrededor de opiniones diferentes y contradictorias, a los que se devuelven vida y gracia con una amplitud de miras y una mezcla de respeto y delicadeza que dan al texto una tonalidad fuera de lo común.

Esta manera de escribir la historia se interesa más por actores poco o mal conocidos, por sus prácticas de fe, por sus inquietudes y sus ensoñaciones místicas, que por las decisiones de las grandes instituciones y las connivencias que relacionaban a las autoridades de la Iglesia con el poder real. Cuando la atención está centrada en un alto personaje, el historiador se ocupa menos de describir sus acciones y de explicarlas que de recuperar la inspiración interior que las guiaba. La huella de esa inspiración no está situada en el aislamiento de la conciencia individual; es descifrada en su relación con la imagen de su papel y de sus responsabilidades que ese personaje había recibido de su educación o que había elegido como referencia. Tomadas en forma conjunta, la persona, su acción, sus ideas y sus opiniones son reinsertadas en la cultura de los contemporáneos, con sus prejuicios, sus excesos, sus dudas y sus contradicciones, y relacionadas con lo que constituía el basamento de esa cultura común: textos inspiradores, modelos admirados o venerados, intervenciones divinas "recibidas" o esperadas, tormentos y temores.

Verificamos entonces en el detalle de los análisis el papel decisivo que representa la exigencia de rigor manifestada en el momento historiográfico: al permitirle ganar en distancia crítica, en amplitud y en libertad de ideas frente a los creyentes estudiados, esta exigencia abrió a Michel de Certeau la posibilidad de interpretaciones originales y fuertes. Al haber asumido su situación de pensamiento y de fe, en su propio contexto, a través de un trabajo de clarificación de sus presupuestos y de las limitaciones que éstos le imponían por su misma naturaleza, al haber calibrado de este modo la distancia que separa del pasado (antiguo o moderno) el presente de la tradición cristiana a despecho de todas las afirmaciones de una continuidad ininterrumpida, el historiador escapa a la tentación de "hacer el bien" distribuyendo certificados de buena conducta; ya no tiene que alabar la perspicacia de unos, su "modernidad", ni que lamentar la ceguera de los otros, su rigidez "nostálgica". No está obligado a justificarlos o a justificarse a través de ellos. Al no tener necesidad de instaurar a los espirituales o a los creyentes oscuros de antaño ni como

garantes de su propia creencia ni como remedio de sus dudas, porque en adelante sabe que entre ellos y él no hay ni identidad de situación ni continuidad de problemas, el historiador puede hacer el duelo de un mundo religioso desaparecido y aplicarse a devolverle una forma plausible de coherencia.

La última parte, "Mística y alteridad", vuelve sobre la historia de la mística, que para Michel de Certeau fue el objeto de estudio más profundo y más querido, el que le inspiró incesantes desplazamientos intelectuales, el punto focal a cuyo alrededor se reorganizaba incansablemente su reflexión: "Es místico aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que le falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que *no es eso*, que no se puede residir *aquí* ni contentarse con *eso*."[6] Los capítulos destacados presentan las dos caras, luz y oscuridad mezcladas, de la búsqueda mística, tendida hacia el Otro divino, vivida y experimentada en la aventura, admirable y temida, del encuentro con los otros, hombres o espíritus, ángeles o demonios.

Aquí podemos seguir un doble componente de su estilo. Por un lado, hay una incapacidad para satisfacerse con los resultados obtenidos, transformada en una voluntad obstinada por traducir siempre un poco mejor su complejidad, su densidad y su misterio a las situaciones históricas y a sus actores, sin renunciar a construir significaciones, pero afirmando su índole provisional y frágil, su inadecuación a lo esencial que estaba en juego. Por lo tanto, el trabajo analítico se aplica a reconquistar en sus propios términos los relatos de los acontecimientos y los conflictos para seguir su encadenamiento sin condenar sus objetos o ridiculizar sus manifestaciones. Por otro lado, y estrechamente solidario de esa insatisfacción primera y de esa voluntad obstinada, está el rechazo a formular diagnósticos definitivos, a atribuirse el poder de descifrar el secreto de los seres y los tiempos. En los últimos años, Michel de Certeau trató de explicarse mejor acerca de esa posición de "debilidad" del historiador, que la naturaleza de su disciplina instala en la frontera entre ciencia y ficción.[7]

6 Véase su obra *La fable mystique (XVI^e^-XVII^e^ siècle)* (1982), 2ª ed., París, 1987; mi cita es de p. 411.

7 Véase su compendio póstumo *Histoire et psychanalyse entre science et fiction* (1987), nueva ed. rev. y aum., París, 2002. Tomo el término "debilidad" de su reflexión sobre el cristianismo contemporáneo, sobre todo en *La faiblesse de croire* (1987), París, 2003 [trad. esp.: *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz editores, 2006], considerando que su pensamiento sobre la condición del historiador también se nutrió de su meditación sobre la condición difícil del creyente en el tiempo actual.

Sin embargo, esa confesión circunstanciada de "debilidad" no era una marca tardía de renunciamiento, procedente de no se sabe qué cansancio interior.

El sello de esa "debilidad" se dibuja entre líneas en sus primeros trabajos sobre los místicos de la Compañía de Jesús. Se lee en las páginas de una intensidad púdica consagradas al diario de Pierre Favre (1506-1546), uno de los primeros compañeros del fundador, aquel en quien tanto confiaba Ignacio en la práctica de los *Ejercicios espirituales*.[8] Se lo adivina en segundo plano de los retratos discretos, respetuosos y distanciados, de Surin (1600-1665), ese jesuita místico contemporáneo de Descartes, enviado como exorcista en ayuda de las religiosas poseídas de Loudun, y que logró salvar de sus demonios a la priora Juana de los Ángeles, aunque para zozobrar también él un tiempo en la locura.[9] Era, en mi opinión, la marca profunda de la espiritualidad ignaciana en el trabajo de la inteligencia. Esa manera de concebir los límites impuestos por la naturaleza de sus objetos al juicio del historiador de la espiritualidad, se afirma con total claridad, en 1970, en la obra sobre el caso de Loudun:

> La posesión no implica una explicación histórica "verdadera", porque nunca es posible saber quién está *poseído* y por quién. El problema viene precisamente del hecho de que hay *una* posesión, nosotros diríamos una "alienación", y que el esfuerzo para liberarse consiste en trasladarla, reprimirla o desplazarla a otra parte: de una colectividad a un individuo, del diablo a la razón de Estado, de lo demoníaco a la devoción. El proceso de este trabajo necesario jamás se cierra.[10]

En los cinco capítulos de esta tercera parte, el autor recorre con diligencia diversos registros, sin abandonar el terreno familiar de los siglos XVI y XVII (con excepción del último capítulo, sobre el que volveré más adelante). Él centra su análisis a veces en la práctica de un texto de dirección espiritual, otras en el itinerario interior de un alto magistrado, o en el contexto intelectual o social en el que entonces se enfrenta la cuestión de la alteridad. Sobre la vertiente luminosa se seguirá el despliegue original

8 Véase Pierre Favre, *Mémorial*, ed. de Michel de Certeau, París, 1960. Sobre la confianza de Ignacio de Loyola en Favre, véase más adelante el capítulo 10.

9 Véanse sus dos introducciones a Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel*, ed. de Michel de Certeau, París, 1963, y *Correspondance*, ed. de Michel de Certeau, París, 1966. En este compendio se habla de Surin en el capítulo 2 y también en el capítulo 7.

10 *La possession de Loudun* (1970), ed. rev., París, 2005: mi cita está al comienzo de la conclusión, titulada "Las figuras del otro".

de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola (capítulo 10), vistos como un "espacio del deseo", abierto poco a poco al ejercitante, que se adelanta en una meditación personal muy libre, cuyo paso debe respetar el acompañante aunque sin resolver sus vacilaciones. Sobre la vertiente oscura, que involucraba el estremecimiento debido al descubrimiento del Nuevo Mundo, volvemos a leer un ensayo de Montaigne sobre "caníbales" llevados a la corte e interrogados en esa ocasión (capítulo 11); sus procedimientos de escritura (relato ficticio de viaje, distanciamiento del discurso, acto enunciativo) son examinados de cerca para mostrar cómo es puesto en escena, y luego analizado, ese primer encuentro de una alteridad no europea, colocada primero bajo el signo del asombro, luego cargada en la cuenta de la relatividad de los códigos sociales.

Los dos capítulos siguientes presentan de manera contrastada el medio de los magistrados y oficiales reales en el siglo XVII. El primero (capítulo 12) ilumina la figura mística de René d'Argenson, miembro activo de la Compañía del Santo Sacramento, intendente, después embajador del rey, que asocia a su acción política al servicio del rey una cada vez más profunda consagración interior a su Dios. Su devoción le inspira un *Traicté de la sagesse chrestienne, ou de la riche science de l'uniformité aux volontez de Dieu* (París, 1651), luego lo conduce a acceder al sacerdocio, poco antes de morir sin haber renunciado a sus funciones oficiales. El segundo (capítulo 13) retoma, con documentación, el debate historiográfico en ocasión de la gran obra de Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique* (París, 1968). Michel de Certeau no se sentía inclinado a suscribir una reconstitución de "psicología histórica". Propone otra interpretación del enfrentamiento entre los magistrados y los brujos, y subraya cuánto trabajo hay en los procedimientos judiciales para entender las creencias y las motivaciones de aquellos a quienes condenan por haber pactado con los demonios.

A través de la pantalla que constituyen el vocabulario y los temas familiares de la literatura devota, empleados por René d'Argenson, el historiador puede ocuparse de restituir un itinerario espiritual, porque D'Argenson se expresa directamente. Tuvo la posibilidad de escoger sus palabras, sus temas, sus referencias bíblicas, señalar preferencias y reticencias, decir sus connivencias y sus incomprensiones (por ejemplo, acerca de los hugonotes). Sus relaciones de servicio, los testimonios de sus familiares, los archivos de sus descendientes vienen a completar y matizar su retrato. En el lado opuesto, ante la lógica institucional y social que regula los interrogatorios de los brujos y el desarrollo de los procesos, el historiador se considera desprovisto, no puede acceder a la condi-

ción real de los brujos, a sus palabras, a sus ideas. Una vez más y siempre es la voz de los jueces y el eco de sus preguntas lo que oye en las respuestas de los acusados y en los considerandos de los juicios. Ningún archivo proviene directamente de los brujos, todo pasa por la mediación del aparato judicial. Pero los informes de los magistrados son preciosos para el historiador, le brindan una abundante documentación relativa a su medio social, su manera de ver las cosas de la religión y la relación de lo natural con lo sobrenatural, sus incertidumbres frente a la alteridad amenazadora de los espíritus y los demonios. Considerados desde ese ángulo, testimonian las inquietudes de su tiempo en un mundo del que Dios se ausenta.

A modo de conclusión, escogí un texto breve (capítulo 14) que retoma la cuestión mística a grandes rasgos, porque recapitula con claridad las hipótesis del autor y sus posiciones de principio. En un sentido, este texto de una factura más didáctica –desacostumbrada en Michel de Certeau– completa el capítulo 2, "Historia y mística". Ambos fueron redactados con algunos meses de intervalo entre 1970 y 1971, el primero como respuesta a un pedido de la *Encyclopaedia universalis*, el segundo por el deseo de explicarse acerca de las decisiones tomadas al escribir el primero. En este último capítulo ante todo se plantea con firmeza el rechazo a definir una "esencia" de la experiencia mística, luego se indica cómo las descripciones de los fenómenos místicos están relacionadas con los estados sucesivos del saber, con la evolución de sus divisiones y sus jerarquías, pasando de la teología a la antropología, de la historia y de la sociología a la psiquiatría. De aquí resulta un segundo rechazo de principio, opuesto a la solicitud de distinguir entre "verdadera" y "falsa" mística, de atribuir o negar una aptitud mística a las diferentes tradiciones religiosas. Como en los capítulos precedentes, también aquí las ilusiones generalizadoras y las tentaciones judicativas están descartadas. Modestamente se propone, para cada uno de los místicos estudiados, volver a una puesta en situación histórica que lo reinscriba en un contexto cultural, espiritual y social. Estas recomendaciones van a la par de la insistencia que se pone una vez más en la necesidad de fundar el trabajo del historiador en la lectura de los escritos místicos, ubicados en un entrecruzamiento de métodos (histórico, antropológico, semiótico, psicoanalítico), ya que ningún método puede bastarse a sí mismo ni predominar sobre los otros.

La edición de este compendio fue preparada cotejando cada artículo elegido con el ejemplar impreso que conservó el autor, al que con mucha frecuencia, luego de su aparición, le realizó algunas correcciones. Yo

mismo añadí cierta cantidad de pequeñas correcciones, completé referencias bibliográficas y traté de unificar la presentación de las notas y referencias. Me esforcé por conservar el título original de los artículos, pero les practiqué algunos cortes, para aligerar la expresión. Por ejemplo, abandoné el subtítulo del capítulo 1 sobre la historiografía y la primera parte del título para el capítulo 13 sobre Mandrou. En el capítulo 3 sobre Henri Bremond puse el título modificado que escogió el autor en la reedición de 1973 (sobre este capítulo, véase más abajo). Para los capítulos 6 a 8, aparecidos en un diccionario o en un compendio colectivo, adapté el título de origen de modo de anunciar mejor el tema de cada uno. En cuanto al capítulo 11 sobre Montaigne, tomé en préstamo la primera mitad de su título para atribuirlo al compendio en su totalidad, ya que me pareció conveniente.

Tres capítulos (2: "Historia y mística"; 3: "Henri Bremond, historiador de una ausencia"; 13: "Los magistrados ante los brujos del siglo XVII") habían sido retomados por el autor en su compendio *L'absent de l'histoire*, s.l., 1973, que integró una colección rápidamente desaparecida y cuya impresión era defectuosa. En esa ocasión, Michel de Certeau había revisado cuidadosamente sus textos y los había modificado en cierta cantidad de puntos: lo que aquí damos es esta segunda versión, fuera del título del capítulo 13, cuyo título original preferí retomar, aunque descartando sus primeras palabras. Para tres capítulos (4: "Historia y antropología en Lafitau"; 5: "Carlos Borromeo"; 11: "Montaigne: 'Caníbales'"), como el manuscrito dactilografiado había sido conservado en los expedientes del autor, también pude verificar en ese primer estado las versiones impresas.

El capítulo 5 sobre Borromeo debe ponerse aparte. Se trataba de un estudio solicitado para el diccionario biográfico italiano, que servía de referencia nacional. Su texto fue traducido al italiano con cierta cantidad de modificaciones (desplazamiento de párrafos, omisiones) para respetar el formato de las reseñas del diccionario. El texto francés, inédito hasta ahora, se da aquí en la versión original integral, pero aproveché la traducción italiana para corregir algunos errores de fechas o de nombres propios, y completar indicaciones bibliográficas.

El capítulo 6, "La reforma en el catolicismo", y el 7, "Historia de los jesuitas", fueron objeto de un tratamiento particular. Al haber aparecido originalmente en el *Dictionnaire de spiritualité*, seguían con rigurosidad su disposición tipográfica: texto dividido y subdividido en una serie de secciones y subsecciones numeradas, ausencia de notas, inserción de las referencias de citas y de la bibliografía en forma condensada en el cuer-

po del artículo. Les restituí una disposición clásica, más en armonía con el conjunto de este compendio. Con esa intención, simplifiqué o suprimí la numeración en secciones y subsecciones, y trasladé a las notas las referencias y las indicaciones bibliográficas.

Éstas son las referencias de la primera aparición de los diferentes capítulos. Para cada texto indico a continuación entre corchetes su número en la "Bibliografía completa" del autor, que establecí en otro momento.[11]

Capítulo 1. "Cristianismo y 'modernidad' en la historiografía contemporánea. Nuevos usos de la tradición en las prácticas", en *Recherches de science religieuse*, t. LXIII, 1975, pp. 243-268. [Bibliografía, Nº 209.]

Capítulo 2. "Historia y mística", en *Revue d'histoire de la spiritualité*, t. XLVIII, 1972, pp. 69-82. [Bibliografía, Nº 169.]

Capítulo 3. "Henri Bremond y 'La *Métaphysique des saints*'. Une interpretation de l'expérience religieuse moderne", en *Recherches de science religieuse*, t. LIV, 1966, pp. 23-60. También, con el título "La *Métaphysique des saints*. Une interprétation de l'expérience religieuse moderne", en Maurice Nédoncelle y Jean Dagens (eds.), *Entretiens sur Henri Bremond*, París y La Haya, 1967, pp. 113-141. Este volumen provee las actas del coloquio de Cerisy-la-Salle (agosto de 1965) para el cual el autor había preparado este estudio. [Bibliografía, respectivamente Nº 56 y Nº 60.]

Capítulo 4. "Historia y antropología en Lafitau", en Claude Blanckaert (ed.), *Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique, XVI^e^-XVIII^e^ siècles*, París, 1985, pp. 63-89. Este texto apareció primero traducido al inglés, en un número especial de *Yale French Studies*, 1980, para el que había sido redactado. [Bibliografía, respectivamente Nº 363 y Nº 300.]

Capítulo 5. "Carlos Borromeo (1538-1584)", inédito en francés. Versión italiana modificada, "Carlo Borromeo", *Dizionario biografico degli italiani*, t. XX, Roma, 1977, pp. 260-269. [Bibliografía, Nº 232.]

Capítulo 6. Artículo "France" en parte. "V. Le XVI^e^ siècle. 2. La Réforme dans le catholicisme", en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. V, París, 1963, cols. 869-910. [Bibliografía, Nº 18.]

Capítulo 7. Artículo "Jesuitas" en parte. "III. La Réforme de l'intérieur au temps d'Aquaviva, 1581-1615" y "IV. Le XVIII^e^ siècle français", en *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. VIII, París, 1973, cols. 985-1016. [Bibliografía, Nº 174.]

11 "Bibliographie complète de Michel de Certeau", en Luce Giard y otros, *Le voyage mystique, Michel de Certeau*, París, 1988, pp. 191-243. En ese momento la bibliografía contaba con 422 números. A partir de entonces se incrementó en varias decenas de reediciones y traducciones en una docena de lenguas.

Capítulo 8. "La pensée religieuse", en Anne Ubersfeld y Roland Desné (eds.), *Histoire littéraire de la France, 1600-1660*, París, 1975, pp. 149-169, bibliografía pp. 414-415. [Bibliografía, Nº 202.]

Capítulo 9. "De Saint-Cyran au jansénisme. Conversion et réforme", en *Christus*, t. x, Nº 39, 1963, pp. 399-417. [Bibliografía, Nº 20.]

Capítulo 10. "L'espace du désir ou le 'fondement' des Exercises spirituels", en *Christus*, t. xx, Nº 77, 1973, pp. 118-128. [Bibliografía, Nº 177.]

Capítulo 11. "Le lieu de l'autre. Montaigne: 'Des Cannibales'", en Maurice Olender (ed.), *Le racisme. Mythes et sciences (Mêlanges Léon Poliakov)*, Bruselas, 1981, pp. 187-200. [Bibliografía, Nº 302.]

Capítulo 12. "Politique et mystique. René d'Argenson (1596-1651)", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. xxxix, 1963, pp. 45-82. [Bibliografía, Nº 22.]

Capítulo 13. "Une mutation culturelle et religieuse: les magistrats devant les sorciers du xvii^{e} siècle", en *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. lv, 1969, pp. 300-319. [Bibliografía, Nº 110.]

Capítulo 14. "Mystique", en *Encyclopaedia universalis*, nueva ed., t. xii, París, 1985, pp. 873-878. Texto corregido y modificado en algunos puntos respecto de la 1^{a} ed., París, 1971. [Bibliografía, respectivamente Nº 375 y Nº 143.]

Luce Giard

Escribir la historia

1
Cristianismo y "modernidad" en la historiografía contemporánea

Durante los últimos años, los temas que privilegia la historiografía religiosa del siglo XVII dibujan los terrenos que permiten "ver en acción" una evolución religiosa. Es una topografía de los lugares constituidos por los cruzamientos entre el avance de la investigación científica y las "huellas" de "fenómenos espirituales" pasados.[1] Cada uno de estos lugares, en efecto, es definido por la combinación entre *intereses* (las cuestiones que, al progresar, reorganizan y atraviesan la información), *fuentes* (el material localizado y circunscrito en función del "tratamiento" de que es susceptible) y *reglas* (o, por lo menos, procedimientos de análisis que articulan los intereses con las fuentes). Por eso la lista de esos temas mayoritarios indica ya una estrategia de la investigación sobre un cuadro de problemas pasados y/o presentes: las formas de la *herejía*, que inscriben u ocultan divisiones en términos de conflictos doctrinarios; la movilidad de las *instituciones* –sobre todo la secta y la familia–, que suministran referencias o coartadas a la "sensibilidad colectiva" religiosa; los *comportamientos* (sacramentales, matrimoniales, testamentarios) en la medida en que son los indicios de una implantación o una teatralización de las ideologías; los desplazamientos *epistemológicos* provocados, en particular, por las técnicas que modifican la naturaleza del *libro* o la del *cuerpo*, dos puntos donde se juega la legibilidad del sentido; las alianzas entre *lo imaginario y una razón* según las modalidades alternativamente esotéricas, místicas o científicas de una

1 Véase Michel Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, París, 1973, pp. 19-30, reflexiones metodológicas sobre las relaciones entre el avance progresivo de una cuestión historiográfica y la determinación de fondos de archivos que permiten tratarla. Hay que destacar de entrada esta obra, tal vez la más importante de la historiografía religiosa francesa de estos últimos años. Véase también M. Vovelle, "L'élite ou le mensonge des mots", en *Annales ESC*, t. XXIX, 1974, pp. 49-72.

"ciencia de la experiencia"; el *lenguaje espacial*, que, en la pintura o en la arquitectura, sustituye una "expresión" de las cosas o verdades por una manipulación y transformaciones superficiales; los temas estructurantes –*la muerte*, *la ilusión*, *la "gloria"*–, que indican la progresión de escisiones "modernas" en el espesor de la edad clásica…

Productos de la relación entre cuestiones, métodos y un material, los estudios que se concentran alrededor de estos temas ponen de manifiesto, en lo inmediato, una información considerable. Más que reducirla a una nomenclatura de nuevas adquisiciones para el museo de la historia, parece preferible atravesar esta literatura como un lenguaje (hecho de operaciones presentes y documentos antiguos) donde se deletrean interrogantes actuales en un vocabulario de antaño que, en el modo de la diferencia, pueden elucidar su propia arqueología. Desde este punto de vista, dos pistas pueden esclarecer algunos de sus aspectos.

Por un lado, si nos referimos a las categorías de Habermas, esos trabajos presentan diversos tipos de relaciones entre *reglas* lógicas y metodológicas y los *intereses* que gobiernan el conocimiento.[2] Entre historiadores, los "intereses" perseguidos pueden ser los mismos aunque las "reglas" sean diferentes; a la inversa, procedimientos idénticos pueden ser puestos al servicio de intereses divergentes. Al respecto, cada obra ofrece una variante de los modos sobre los cuales en la actualidad son *pensables* los fenómenos religiosos, en el entrecruzamiento de una voluntad (social e individual) y de técnicas de análisis. Esto es indicio de una situación del cristianismo en la "modernidad" contemporánea.

Por otro lado, el producto de estas investigaciones permite localizar cómo, del siglo XVI al XVIII, las significaciones religiosas cambian a pesar de la estabilidad de las doctrinas, cómo algunas contaminaciones ideológicas y algunas modificaciones técnicas en un sistema recibido dejan su huella antes de que ocasionen una configuración nueva, cómo las prácticas y las teorías juegan unas sobre otras y, por sus mutuos desfases, preparan nuevos equilibrios; por último, de qué manera *el cristianismo se desplaza* a medida que se constituye una modernidad. Por cierto, como objeto de investigación, el cristianismo no se conjuga en singular. Su unidad es la construcción de la doctrina, el producto del discurso. El his-

2 Jürgen Habermas, *La technique et la science comme "idéologie"* (trad.), París, 1973, pp. 133-162 ("Connaissance et intérêt") [trad. esp.: *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1986]. Con Gadamer, por otra parte, caracteriza las ciencias históricas por medio de "las reglas de la hermenéutica" (pp. 147-148), definición estrecha y discutible.

toriador la encuentra como la afirmación de un saber o de un poder. Lo que él puede analizar es

> la inadecuación del aparato existente a un nuevo conjunto de fenómenos, la elaboración de conceptos provisionales con miras a la captación y el conocimiento de ese conjunto en su especificidad, la transformación de conceptos existentes a los que se confiere nuevos contenidos, la creación de lo que Mannheim llama "anticonceptos" (*Gegenbegriffe*) respecto de los conceptos dominantes en la época determinada.[3]

Pero una "historia y sociología de las ideas" va de esos fenómenos a las "actitudes y presupuestos que los documentos ideológicos testimonian únicamente de una forma indirecta".[4] Entre esas "actitudes y presupuestos", una importancia particular corresponde a lo que llamaré las *prácticas*: algunas "*maneras de practicar*" (los textos, los ritos, los grupos) modifican el valor de las representaciones o las costumbres por el solo hecho de volver a emplearlas y hacerlas funcionar de otro modo. Por ejemplo, una nueva manera de leer el *mismo* texto cambia su sentido. Entre los sistemas establecidos y sus formas de empleo se insinúan así desviaciones que todavía no es posible nombrar en el lenguaje recibido y a las que connota el término "experiencia", distancia entre el sistema de referencia y las conductas efectivas. En el siglo XVII, esos desvíos designan o las fisuras que una crítica del "engaño" se esfuerza por colmar, o el intervalo "inefable" del cual se produce el discurso de la experiencia, o el desarraigo a partir del cual se desarrolla un arte constructor de ilusiones. En todas partes, la distancia entre las prácticas y las representaciones requiere el trabajo que apunta a proveer una categoría teórica a las prácticas nuevas y a reinterpretar el cuerpo tradicional en función de operaciones sociales que se han vuelto determinantes.[5] Este movimiento de tránsito se caracteriza por diferentes maneras de atravesar los lugares construidos, antes de que desemboque en una nueva organización del espacio epistemológico y social.

Los temas que privilegia la historiografía permiten medir las variaciones de este movimiento, que no es ni homogéneo ni sincrónico. Indican

3 Bronislaw Baczko, *Rousseau. Solitude et communauté*, trad., París-La Haya, 1974, p. 14.

4 *Ibid.*

5 Véase Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 2ª ed., París, 1978, pp. 153-212 ("La formalité des pratiques") [trad. esp.: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1986].

puntos dispersos (pero decisivos respecto de la inteligencia que queremos y podemos tener de dicho pasado) donde dejan su huella, se distienden y se desplazan *las relaciones entre las ideologías y las prácticas* cristianas, en el interior de la Francia moderna. Al bosquejar los problemas que el historiador analiza de tal modo, también se especificarán las "reglas" y los "intereses" que organizan la comprensión que ofrece de ellos.

LA HEREJÍA, O LA REDISTRIBUCIÓN DEL ESPACIO

Desde hace varios años,[6] la herejía ocupa un lugar estratégico en el análisis del cristianismo, antes de que, muy recientemente, a ese tema socio-ideológico lo haya reemplazado poco a poco el estudio de la familia y de las estructuras de parentesco, como influencia de la etnología y el psicoanálisis en el campo de una historia económica y social.[7]

Si la herejía fue y sigue siendo todavía un punto tan decisivo, eso es el efecto del privilegio concedido desde hace mucho tiempo tanto al antidogmatismo religioso (o a los movimientos políticos progresistas y revolucionarios) como a lugares históricos más cercanos al papel que una *intelligentsia* universitaria se otorga en la historia, y por razones que tienen que ver en lo más inmediato con la naturaleza del trabajo. En efecto, la herejía se presenta como la *legibilidad doctrinal de un conflicto social* y como la *forma misma, binaria*, del modo en el que una sociedad se define excluyendo aquello que es diferente. Por consiguiente, tenemos aquí una articulación de lo ideológico con lo social, y la visibilidad del proceso mediante el cual se instaura un cuerpo social. Está claro que en ese doble aspecto también se juegan otras dos cuestiones, corolarias pero capitales: la modalidad del progreso (ubicado de entrada del lado "herético") respecto de un sistema establecido, y el papel del intelectual (se trata de heresiarcas y de innovaciones teológicas o filosóficas) en una dinámica social.

6 Desde Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle xi^e^-xviii^e^ siècles*, París-La Haya, 1968, hasta S. Shavar, J. Mundy, H. Taviani, M.-D. Chenu, J. Séguy y P. Veyne, "Hérésie et champ religieux", en *Annales* ESC, t. XXIX, 1974, pp. 1185-1305.

7 Por lo demás, parecería que el nuevo interés por las estructuras familiares concediera una mayor importancia a las estabilidades de la historia y tradujera la sospecha que, por todas partes, aqueja a la confianza en el progreso científico o revolucionario. Ernest Labrousse ya lo decía: "Hasta ahora hicimos la historia de los Movimientos y no lo suficiente la de las Resistencias" (en *L'histoire social. Sources et méthodes*, París, 1967, p. 5).

El peso de los intereses invertidos en esta búsqueda, sin embargo, no transformó a la herejía en un objeto aislable y estable a través de los tiempos. Por el contrario, barriendo las épocas y las regiones en las que se producen tales manifestaciones –las herejías, por supuesto, pero también las sectas,[8] los marginalismos espirituales,[9] y hasta las exclusiones colectivas que apuntan a los pobres y los vagabundos, los locos,[10] las minorías culturales o étnicas–,[11] el análisis fragmenta la imagen que las suscitó,[12] pero a la vez revela en la insuperable *diversidad* intelectual y social de las herejías la *repetición* del gesto de excluir. Lo "mismo" es una *forma* histórica, una práctica de la dicotomía, y no un *contenido* homogéneo. Lo excluido siempre es relativo a lo que él sirve u obliga a redefinir. El *conflicto* se articula con la *representación* social que él posibilita y organiza. Ese proceso histórico, pues, muestra cómo una división social y una producción ideológica se determinan recíprocamente, lo que es un problema central para el historiador. Éste conduce a interrogarse o sobre el funcionamiento

8 Véase la síntesis de Jean Séguy, "Les non-conformismes religieux d'Occident", en H.-C. Puech (ed.), *Histoire des religions*, t. II, París, 1972, pp. 1268-1293 (sobre la época moderna) [trad. esp.: *Historia de las religiones*, Madrid, Siglo XXI].

9 Aunque se refiera a una época algo anterior, la tesis de Jean-Claude Schmitt es un análisis notable del funcionamiento social y lingüístico de la herejía en el caso de un movimiento espiritual: *Mort d'une hérésie. L'Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin Supérieur du XIV^e^ au XV^e^ siècle*, París-La Haya, 1978. Compárese con la crisis quietista en el espacio "político" de fines del siglo XVII (véase J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, París, 1972, pp. 439-668).

10 De la *Histoire de la folie à l'âge classique* (París, 1963) a *Surveiller et punir* (París, 1975), Michel Foucault suministró a la historiografía los instrumentos conceptuales y los análisis decisivos sobre los procesos intelectuales y sociales de la exclusión [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, y *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1994].

11 Entre muchos estudios, señalamos sobre todo el de Jean Séguy, "Possibilitat e problèmas d'una istoria religiosa occitania", en *Annales de l'I.E.O.*, Serie IV, Nº 1, otoño de 1965, pp. 5-26; los de Robert Lafont, *Renaissance du Sud. Essai sur la littérature occitane au temps de Henri IV*, París, 1970, y *Le Sud et le Nord*, Toulouse, 1971; y el conjunto publicado por Daniel Fabre y Jacques Lacroix, *Communautés du Sud. Contribution à l'anthropologie des collectivités rurales occitanes*, 2 vols., París, 1975, de una excepcional calidad metodológica pero que no trata los problemas religiosos sino oblicuamente, por ejemplo en un capítulo muy original que ambos autores consagran a "L'usage social des signes" (*op. cit.*, t. II, pp. 564-593), en particular a los "glifos", marcas (simbólicas o alfabéticas) de propietarios sobre sus animales (o de autores sobre sus productos), es decir, a *otra* "escritura".

12 Véase Georges Duby sobre esta "hidra" que es la herejía y sobre su "transformación radical", entre la Edad Media y los tiempos modernos, en J. Le Goff, *Hérésies et sociétés…*, *op. cit.*, pp. 397-398.

del corte que permite la instauración de la ortodoxia (o representación) propia de un grupo, o sobre el conocimiento de una sociedad particular que dan el lugar, el modo y el sujeto de la división pasiva (estar separado) o activa (separarse) de que se ve aquejada.

La historia de los siglos XVI y XVII presenta una increíble multiplicación de tales divisiones en el campo de la expresión religiosa. La herejía prolifera. Tres rupturas fundamentales pueden servir de referencias: aquella que, desde el siglo XV, separa cada vez más a los "cleros" urbanos y las masas rurales, y, por tanto, las prácticas intelectuales o teológicas y las devociones populares; aquella que, en el siglo XVI, divide el catolicismo según la escisión milenaria del Norte y el Sur, y crea las mil variantes de la oposición entre las iglesias reformadas y la Reforma tridentina; por último, aquella que rompe la unidad del universo en "viejo" y "nuevo" mundos y hace jugar ora el privilegio *espacial* del "salvaje" americano respecto de la cristiandad que envejece, ora el privilegio *temporal* del presente occidental, bastante productivo para transformar poco a poco la tradición en un "pasado" caduco. De hecho, divisiones y redefiniciones se verifican en todas partes, entre naciones, partidos, sectas, disciplinas. La agresividad entre posiciones amenazadas o amenazadoras crece al mismo tiempo que padecen una readaptación general.[13]

Este "trabajo" multiforme parece obedecer a un postulado común: el *cisma* sustituye a la *herejía*, ahora imposible. Hay "herejía" cuando una posición mayoritaria tiene el poder de nombrar en su propio discurso y excluir como marginal a una formación disidente. Una autoridad sirve de marco de referencia al grupo mismo que se separa o que ella rechaza. El "cisma", por el contrario, supone dos posiciones, ninguna de las cuales puede imponer a la otra la ley de su razón o la de su fuerza. Ya no se trata de una ortodoxia frente a una herejía sino de diferentes iglesias. Tal es la situación en el siglo XVII. Los conflictos ponen en entredicho formaciones heterónomas. Ese "estallido fatal de la antigua religión de la unidad"[14] traslada progresivamente sobre el Estado la capacidad de ser la

13 Robert Mandrou, a propósito del siglo XVI, señala "esas abundancias de sectas y esas rupturas fundamentales en la vida religiosa de la Europa occidental y central". Muy pronto, "los antagonismos se inmovilizan en los combates": ese tiempo "no reconoce mucho las virtudes de la coexistencia pacífica y el pluralismo" (*Des humanistes aux hommes de science, XVI^e^ et XVII^e^ siècle*, París, 1973, pp. 77-78). El fin del siglo (1560-1600) se caracteriza por una serie de "readaptaciones y enfrentamientos" (*ibid.*, pp. 92-131).

14 Alphonse Dupront, "Vie et création religieuses dans la France moderne (XIV^e^-XVIII^e^ siècle)", en M. François (ed.), *La France et les français*, París, 1972, p. 538.

unidad referencial para todos. Creencias y prácticas se enfrentan en adelante en el interior de *un espacio político*, en verdad todavía organizado según un modelo religioso alrededor del rey, ese "obispo del afuera", cuya tarea es garantizar "cierto conjunto de reglas para el ejercicio de religiones diferentes".[15] Cada Iglesia adopta la figura de un "partido". Su ambición es totalizadora, de acuerdo con el modelo de una verdad universal y conquistadora, pero de hecho depende de las relaciones con un Estado que favorece, controla o excomulga. Esta estructura se repite en "partidos" interiores a las iglesias. La reivindicación "universal" de cada grupo religioso, exacerbada por la división, tiende a recurrir al poder real como único poder global, a hacer de él el criterio o el obstáculo de la verdad, a pensarse, a favor o en contra de él, en los términos que poco a poco impone la política absolutista y, por tanto, a reconocerle el papel (positivo o negativo) que ayer representaba la ortodoxia. Si bien es un caso extremo, el padre Daniel pronto dirá que "la historia de un Reino o de una Nación tiene por objeto al Príncipe y el Estado; ése es como el centro adonde todo debe tender y referirse".[16] Pero Pascal, por su parte, habría "de buena gana sacrificado su vida" en la educación del príncipe,[17] tarea que consiste en inscribir el saber y la sabiduría en el centro del orden político. De todos modos, la fidelidad y la marginalidad religiosas se politizan.

¿"Estabilidad" y/o "estallido"? El análisis de A. Dupront se despliega entre esos dos polos.[18] De hecho, se trata de un "estallido" en la disposición y la utilización de elementos "estables"; es un fenómeno de reinterpretación social. Si los comportamientos y los símbolos religiosos aún se imponen a todos, su funcionamiento cambia. Los *contenidos* son permanentes, pero sometidos a un *tratamiento* nuevo que, localizable ya en los recortes que operan las divisiones, pronto se formula como una gestión política de las diferencias.[19] Los muebles heredados son redistribuidos en un nuevo espa-

15 *Ibid.*, pp. 557-559.

16 *Histoire de France*, ed. 1713, t. I, Prefacio, p. XXIII, citado por Michel Tyvaert, "L'image du roi: légitimité et moralité royales dans les histoires de France au XVII[e] siècle", en *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. XXI, 1974, p. 521.

17 Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, col. Grands écrivains de France, París, t. IX, p. 369.

18 A. Dupront, "Vie et création religieuses…", *op. cit.*; por un lado, "solidez religiosa" (p. 492) y "estabilidad religiosa" (p. 493); véanse pp. 496, 507, etc.; por el otro, "estallido" (p. 538), "laicización", "dicotomismo […] entre religión y Estado" (p. 545), etcétera.

19 Al respecto, el "cisma" tiene por corolarios, en tiempos de Richelieu, una autonomización (o "secularización") del pensamiento político con respecto a las teorías sobre la "razón de Estado". Véanse Étienne Thuau, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, 1966; Friedrich Meinecke, *L'idée de raison*

cio, que organiza otra manera de repartirlos y utilizarlos. Al respecto, cuando se vuelven a dar las cartas el cisma inicia el gesto político o científico de reclasificar y manipular. Es un trabajo sobre la forma social, diferente y complementario de la evolución que, en otros casos, cambia los contenidos pero sin modificar la forma social donde se suceden rellenos ideológicos.[20] Como consecuencia, esas divisiones son operaciones clasificatorias y manipuladoras que redistribuyen elementos tradicionales y que darán lugar más tarde a las "figuras" teóricas que explicitan sus principios.[21] A la zaga de las conductas o las convicciones religiosas se crea así la posibilidad de *convertirlas* en algo diferente y *utilizarlas* al servicio de estrategias distintas, posibilidad cuyo equivalente se encuentra en la misma época, en los campos más manejables de la escritura o la estética, con el arte (barroco o retórico) de tratar y desplazar imágenes o ideas recibidas para extraer efectos nuevos.[22] Difícil y violento, el reacondicionamiento del espacio religioso en iglesias o en "partidos", pues, no va solamente a la par de una gestión política de tales diferencias; para cada uno de esos nuevos grupos introduce la necesidad de manipular las costumbres y las creencias, efectuar en su provecho una reinterpretación práctica de situaciones organizadas anteriormente según otras determinaciones, *producir* su unidad a partir de los datos tradicionales y conseguir los instrumentos intelectuales y los medios políticos que permiten una reutilización o una "corrección" de los pensamientos y las conductas. La tarea de *educar* y la preocupación de los *métodos* caracterizan la actividad de los "partidos" religiosos y de todas las nuevas congregaciones, en esto cada vez más de acuerdo con el modelo estatal. "Reformar" es rehacer las formas. Ese tra-

---

d'État dans l'histoire des Temps Modernes, trad. M. Chevallier, Ginebra, 1973 [trad. esp.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1983].

20 Maurice Agulhon, *Pénitents et francs-maçons de l'ancienne Provence*, París, 1968, mostró la estabilidad de una forma provenzal de sociabilidad a través de la sucesión de esos contenidos ideológicos: cristianos en el siglo XVI (cofradías de penitentes), francmasones en el XVIII, políticos bajo la Revolución (las sociedades populares de 1792) o en el siglo XIX.

21 Esta evolución puede compararse con aquella que analizaba Pierre Francastel, *La figure et le lieu*, París, 1967: en el arte del Quattrocento, una distribución diferente de los elementos figurativos recibidos de la tradición religiosa establece un nuevo funcionamiento del cuadro o del "lugar", mucho antes de que Botticelli y Mantegna den a esta revolución estética sus "figuras" propias [trad. esp.: *La figura y el lugar*, Barcelona, Laia, 1988].

22 Acerca de las técnicas que emplean la retórica, la traducción o el arte barroco para reutilizar con otros fines los elementos recibidos de la tradición, véase *infra* lo que concierne a "el trabajo de los textos".

bajo, al suscitar la elaboración de técnicas transformadoras, sin duda también tiene el efecto de ocultar las continuidades que resisten tales operaciones reformadoras y, luego de un tiempo de manifestaciones masivas y represiones brutales (brujerías, levantamientos, etc.), volverlos gradualmente menos captables bajo la red cada vez más apretada de las instituciones pedagógicas.[23]

Y por fin, último rasgo que debemos destacar, el lugar que tenía antaño la herejía frente a una ortodoxia *religiosa* lo ocupa en adelante una ortodoxia religiosa que se distingue de una ortodoxia *política*. Es la fidelidad que se organiza en minoría en el Estado secularizado. Se constituye en "Refugio".[24] La ambición postridentina de rehacer un "mundo" político y espiritual de la gracia desemboca con Bérulle en la admirable utopía de una jerarquía eclesiástica que articula los secretos de la vida mística,[25] pero esta reconciliación *teórica* de un orden social y de la interioridad espiritual es quebrada por la historia *efectiva*. Ésta funcionará solamente en grupos secretos (como la Compañía del Santo Sacramento), en el "Refugio" de Port-Royal o, más tarde, en el interior de los Seminarios de Saint-Sulpice. Lo que se multiplica son microcosmos cristianos, "retiros" en Francia, "reducciones" en el Nuevo Mundo,[26] según un modelo del que Port-Royal

23 En su lección inaugural en el Colegio de Francia (13 de febrero de 1975), Jean Delumeau subrayaba la necesidad de "una amplia investigación sobre las actitudes de resistencia a la religión obligatoria de antaño".

24 Al respecto, esperamos la tesis fundamental de M. Beugnot (Universidad de Montreal) sobre la idea de "refugio" y de "retiro" en el siglo XVII. Por otra parte, se trata de un movimiento que presentan todas las congregaciones religiosas, incluso los jesuitas, cuando, tras un primer tiempo de expansión, establecen la "residencia", la clausura y las prácticas internas de la Orden como la condición "interior" de la actividad afuera (véase *infra* capítulo 7).

25 Véase Heribert Bastel, *Der Kardinal Pierre de Bérulle als Spiritual des Französischen Karmels*, Viena, 1974, que muestra claramente, a propósito de la concepción que tenía de su papel en el Carmel, cómo Bérulle articulaba la "teología mística" con la "jerarquía eclesiástica", y la gracia interior con un orden social y sacramental. En consecuencia, no es posible acompañar a Leszek Kolakowski cuando ubica a Bérulle entre los *Chrétiens sans Église* (París, 1969, pp. 349-435) [trad. esp.: *Cristianos sin Iglesia*, Madrid, Taurus, 1983].

26 A propósito de las "reducciones" jesuitas del Paraguay, que proyectan en tierra extranjera el modelo utópico de una "ciudad" cristiana, véase Luiz Felipe Baêta Neves Flores, "O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios", tesis mimeografiada, Río de Janeiro, Museum Nacional, 1974. Aunque atinadamente allí el autor dice "pedagogía institucional" (p. 90), su condición es el corte instaurador de un lugar "escolar" que abarque toda la existencia de los "educados". El mismo proyecto protector y educador de los indios está presente en Bartolomé de Las Casas (1474-1566); véanse Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *Las Casas et la défense des*

no es sino el caso más famoso. El gesto de "hacer retiro" o de "retirarse" es el indicio universal de la tendencia que opone, a la necesaria "docilidad" o a las "complacencias" de las instituciones religiosas ligadas con el Estado, *el recorte de un lugar*: un aislamiento y una clausura, entre los reformistas, son a la vez la consecuencia de la politización triunfante a partir de 1640 y la condición de posibilidad de un "establecimiento" de la fe. La vida regular, las congregaciones religiosas, las asociaciones de laicos, la pastoral de los sacramentos, las misiones populares obedecen todas a la necesidad primera de un *corte* que (en el modo de una "partida", de muros, de una selección social, del secreto, etc.) organiza la circunscripción de un campo propio sobre la superficie del "mundo".[27]

LOS COMPORTAMIENTOS RELIGIOSOS Y SU AMBIVALENCIA

Una *práctica del corte* se encuentra en el principio de una concentración parcelaria del espacio religioso; engendra un área que será especificada por las prácticas. Mientras que las herejías de ayer se distanciaban generalmente de la ortodoxia religiosa rechazando sus prácticas, instrumentos de una normatividad social, a partir del siglo XVII los Refugios reformistas se distinguen por la instauración o la restauración de prácticas "religiosas" secretas o públicas: son actos sacramentales o ascéticos que se oponen al *laisser faire* místico de comienzos de siglo y, muy pronto, al "abandono" quietista, pero también "maneras de practicar" el texto sagrado, los autores antiguos, el "estado" de vida, la caridad o la muerte. A pesar de las divergencias entre ellas sobre los criterios y las elecciones, esas "Compañías" tienen como indicio común un *trabajo* sobre la tradición, una *práctica* correctora y fabricadora; una *Moral práctica*. La prioridad del *hacer*, inscrita en puntos estratégicos que varían pero que siempre son especificados, cada vez forma un conjunto de operaciones litúrgicas, contemplativas, pastorales, éticas, técnicas, políticas o literarias cuyo objetivo

---

indiens, París, 1971; Bartolomé de Las Casas, *Très brève relation sur la destruction des Indes*, trad. J. Garavito, París-La Haya, 1974 [trad. esp.: *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1975, y *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, Madrid, Grupo Axel Springer, 1986]; P. André-Vincent, *Las Casas, apôtre des indiens*, Éditions de la Nouvelle Aurore, 1975.

27 El discurso será organizado por esa práctica del corte. Daniel Vidal, *L'ablatif absolu, théorie du prophétisme: le discours camisard en Europe (1706-1713)*, París, 1977, presenta un análisis sociolingüístico muy fino de ese "discurso de la profecía".

y cuyo resultado residen en transformar el suelo heredado y, de tal modo, constituir una "disciplina" propia. Al respecto, el grupo religioso se define según un modo *homogéneo* a la sociedad circundante de la que *se separa* y que en todas partes privilegia las "maneras de hacer" sobre las representaciones.

De antemano, esta determinación da la razón a una historiografía de las conductas. Ligada con la relativización recíproca y con el descrédito de las verdades dogmáticas, la pertinencia religiosa de las prácticas (referencias sociales de pertenencia y operaciones constructivas de la sociedad) funda la importancia creciente concedida a la sociología de los comportamientos por la historia religiosa contemporánea, desde Gabriel Le Bras hasta Michel Vovelle.[28]

Pero recurrir al análisis serial de las conductas supone que su pertinencia religiosa se mantiene en una larga duración y que la relación entre una práctica (un significante) y un significado religioso permanece estable. ¿Qué sentido tiene la comparación estadística si la práctica contabilizada cambia de valor a lo largo de toda la curva y si no es posible aclarar de qué es el indicador en una larga duración?[29] La ventaja de calcular tiene desde entonces como precio la ignorancia de lo que se calcula: la ambivalencia del gesto se insinúa tras el carácter unívoco de la cifra. Para evitar esa imperceptible mutación de la cifra en retórica –enfermedad bien conocida de los estadísticos– se pusieron a punto medidas preventivas o correcciones.

Por un lado, la significación de las mismas prácticas religiosas varía según la región ("homogénea" o "heterogénea") donde están arraigadas y según las relaciones que mantienen, en un mismo lugar, con conductas pertenecientes a un tipo idéntico, cercano o diferente:[30] ciertas coalescencias geográficas indican el espesor de estratificaciones cuyos elementos juegan silenciosamente unos sobre otros, se endurecen, se homogeneizan o for-

28 Sobre los métodos, véase Gérard Cholvy, "Sociologie religieuse et histoire", en *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. LV, 1969, pp. 5-28.

29 Véanse las observaciones generales de Dominique Julia, "La réforme post-tridentine en France d'après les procès-verbaux de visites pastorales", en Gabriele De Rosa (ed.), *La società religiosa nell'Età Moderna*, Nápoles, 1973, pp. 315-329 ("Fiabilidad del documento"); también M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 131-152 ("La inversión de lo pensable"). Robert Sauzet da un notable ejemplo de esta crítica de los documentos que se refieren a las prácticas: "Consideraciones metodológicas sobre las visitas pastorales en la diócesis de Chartres durante la primera mitad del siglo XVII", en *Ricerche di storia sociale e religiosa*, Nº 2, Roma, 1972, pp. 95-137.

30 Véanse Liliane Voyé, *Sociologie du geste religieux*, Bruselas, 1973, y las reflexiones de Jean Séguy, "Du cultuel au culturel", en *Annales ESC*, t. XXIX, 1974, pp. 1280-1290.

man con sus tensiones la apariencia de un orden "inmóvil":[31] necesario retorno de la estadística al *lugar* donde se apilan, se imbrican y se difractan sistemas de prácticas; pertinencia de la geografía (el "medio" regional), indicadora de opacas determinaciones que resisten a las sucesividades del tiempo y las difusiones a través del espacio. De hecho, los mejores estudios sobre las prácticas religiosas tienen el apoyo (a menudo tácito) de coherencias regionales y sus modulaciones sobre aglomeraciones grandes, pequeñas o medianas.[32]

El segundo correctivo ya no es geográfico sino histórico. No se siguen el desarrollo o los avatares de un conjunto de prácticas supuestamente homogéneas (por ejemplo, sacramentales); se parte de lo que el desgaste y/o el acontecimiento hace desaparecer en un momento determinado (por ejemplo, el brusco derrumbe de las prácticas religiosas bajo la Revolución) y se "remonta" a las condiciones de posibilidad de esta caída.[33] Los comportamientos estudiados se ven afectados de entrada por una nota de contingencia y ambivalencia que obliga a interrogarse sobre su resistencia y a no suponer la estabilidad de la lógica de su reproducción. Su duración ya no garantiza su pertenencia al sistema (religioso) que los produjo y del que parecen quedar los síntomas.

31 Esto es lo que muestra un libro maravilloso, agudo y sutil, sobre las tensiones ocultas bajo la estabilidad campesina: Gérard Bouchard, *Le village immobile. Sennely-en-Sologne au XVIII^e siècle*, París, 1972.

32 M. Vovelle, por ejemplo, da origen a la cuestión (*Piété baroque…*, *op. cit.*, pp. 126-133, 276-284), a propósito de los "temperamentos regionales" (localizables según los pedidos de misas en los testamentos), pero la "región cultural" pequeña o grande aparece en su libro como el objeto construido y cartografiado a partir de estadísticas, más que en virtud de una realidad "geográfica" que sostiene y condiciona la seriedad de su análisis estadístico. No obstante, véanse sus reflexiones en su tesis "Étude quantitative de la déchristianisation", en *Dix-huitième siècle*, Nº 5, 1973, pp. 163-172, sobre las "fronteras" regionales.

33 Así procede M. Vovelle, al partir de sus estudios *Prêtres abdicataires et déchristianisation en Provence sous la Révolution Française* (Actes du Congrès des Sociétés Savantes de Lyon, París, 1965) y "Essai de cartographie de la déchristianisation révolutionnaire" (*Annales du Midi*, 1965). Paul Bois, *Les paysans de l'Ouest*, París, 1971, dio una demostración ejemplar de este método: él se remonta "del presente hacia el pasado"; parte de un análisis de la derecha política en el Oeste para mostrar cómo, sobre la base de las mismas prácticas socioeconómicas, las ideologías políticas del Este y el Oeste del Sarthe se invirtieron entre 1789 y 1793. Razón de más para lamentar a dos ausentes en su libro: los ciudadanos y el clero. Sobre esta historia regresiva, véanse también las observaciones de J. Delumeau a propósito de la "descristianización": *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971, pp. 322-330 [trad. esp.: *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Cerdanyola, Labor, 1973].

Otro desvío respecto de una estricta sociología de las prácticas religiosas consiste en preferir que se lleven a cabo en terrenos más existenciales y menos ideológicamente circunscritos. Aquí podrá localizarse el modo en el que se marca una referencia religiosa. En lugar de una cuantificación de los sacramentos, de los ordenamientos sacerdotales, de las misiones populares, etc., se busca, a propósito del nacimiento, el casamiento o la muerte, cómo algunos elementos religiosos, variables y relativos a otros, intervienen en el campo de una experiencia fundamental.[34] O bien, a la inversa, la práctica recibida como "religiosa" se examina en concepto de las determinaciones sociales (por ejemplo, el origen de los sacerdotes), las codificaciones culturales (por ejemplo, gustos y prejuicios que habitan sus juicios sobre el pueblo), los recorridos de ascenso profesional, los conflictos políticos, etc., que se ponen de manifiesto.[35] Las combinaciones de estos diversos ingredientes indican los desplazamientos que se efectúan bajo los mismos símbolos o en los mismos papeles religiosos, pero sobre todo suministran un precioso material para sondeos de historia económica y social.

¿Permiten finalmente estos procedimientos definir lo que es "religioso" en una práctica? No. Utilizan gestos y textos religiosos para afinar la descripción de desplazamientos o de escisiones socioculturales, pero no responden a la cuestión, que para ellos "no es esencial".[36] Pasan de largo. Hay

34 Para la muerte: M. Vovelle, *Piété baroque…*, *op. cit.*, y *Mourir autrefois*, París, 1974; François Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou*, París-La Haya, 1971. Sobre el matrimonio y la sexualidad: Jean-Louis Flandrin, *L'Église et le contrôle des naissances*, Flammarion, 1970, y *Amours paysannes*, París, 1975. Alain Lottin, "Vie et mort du couple. Difficultés conjugales et divorces dans le Nord de la France aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles", en *Dix-huitième siècle*, Nº 102-103, 1974, pp. 59-78, análisis de las solicitudes de separación presentadas por mujeres de condición modesta a la oficialidad de Cambrai y satisfechas en cerca del 80% de los casos, en un tiempo en que los tribunales civiles no tomaban en cuenta los requerimientos procedentes de mujeres o de "la hez del pueblo". Sobre el nacimiento, tema menos estudiado, Nicole Belmont, *Les signes de la naissance*, París, 1971, abre pistas antropológicas muy preciosas para el historiador (por ejemplo, sobre el nombramiento, en su capítulo "Nomen et omen").

35 Por ejemplo, los trabajos, lamentablemente dispersos, de Dominique Julia sobre el clero parroquial de la diócesis de Reims en la *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (1966, pp. 195-216), los *Études ardennaises* (Nº 49, 1967, pp. 19-35, y Nº 55, 1968, pp. 41-66), los *Annales historiques de la Révolution Française* (1970, pp. 233-286) y las *Recherches de science religieuse* (1970, pp. 521-534); igualmente, en colaboración con Denis McKee, su comunicación al coloquio Meslier (17-19 de octubre de 1974).

36 Por ejemplo, G. Bouchard, *Le village immobile*, p. 310, en la conclusión de su capítulo sobre las "prácticas religiosas": "¿Hay que hablar, en este caso, de irreligión, de descreimiento, de tibieza de la práctica? ¿De conformistas,

que decir más: la pregunta no es susceptible de análisis. Se sabe mejor *de qué* están hechas las prácticas religiosas (en la medida en que es posible reconocer en ellas fenómenos económicos, sociales o culturales, por otra parte identificados, y cuantificarlos) y se sabe cada vez menos *en qué* son "religiosas". Así, M. Vovelle, que, a diferencia de otros, no deja de plantearse el problema, nos muestra cómo pierde el objeto "evanescente" que quiere analizar.[37] Cada uno de los gestos que él destaca como indicadores de religiosidad remite a la "ambigüedad"[38] de su sentido. La ausencia de pedidos de misas en los testamentos puede designar un "desapego" de la religión *o* una "interiorización de la fe": el "descreído" *y* el "devoto" están reunidos en la misma desaparición de una práctica;[39] también coinciden tal vez en el gesto que para el primero es una costumbre social, y para el segundo la marca de una fidelidad. Muchas otras pruebas tienen que ver con la misma ambivalencia (incluido el retroceso de las vocaciones, síntoma posible de una sociedad que se libera de vocaciones "sociológicas"). Por cierto, indican "una mutación mayor de la sensibilidad colectiva" muy anterior a la Revolución que la revela.

La "mutación" que tales trabajos prueban con rigor es precisamente lo que torna cada vez más aleatorio un diagnóstico sobre su significación religiosa. En efecto, en materia religiosa, produce un *silencio*[40] que no es nece-

---

de observantes y de devotos?… Desde el estricto punto de vista de la historia de la práctica católica, estos interrogantes adquieren un interés innegable. Desde el punto de vista que es el nuestro –y que es el del historiador que se pregunta sobre el lugar de los comportamientos religiosos en la vida colectiva–, no son esenciales".

37 M. Vovelle, *Piété baroque…*, *op. cit.*, pp. 285-300 y 610-614, dos textos particularmente importantes desde el punto de vista del método y el sujeto.

38 *Ibid.*, pp. 290, 292, 611 y ss.

39 Objeción de la que M. Vovelle deja constancia: "En su punto límite, nada se parece más, en la materialidad del testamento, a esos indicios de desapego oculto […] que el silencio de una devoción interiorizada…" (*op. cit.*, p. 290; véase p. 611). La recíproca de esta ambigüedad es el "disimulo" religioso. Carlo Ginzburg le consagró un análisis muy notable a propósito de aquellos que Calvino llamaba "nicodemos" (porque no visitan a Jesús sino de noche, en el "interior") o *nicodemitas* y que, aunque convertidos a la Reforma, no dejaban de someterse a las prácticas exteriores del catolicismo, para ellos desprovistas de pertinencia: *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa nell'1500*, Turín, 1970. La apología de la simulación, nacida en Estrasburgo entre 1525 y 1526 y difundida a través de toda Europa, implica el escepticismo respecto de una mutación de la sociedad y requiere una "interiorización" de la diferencia detrás del conformismo de las conductas religiosas.

40 "Para los provenzales del siglo XVIII, la imagen de la muerte ha cambiado. La red de gestos, de ritos en los que ese pasaje se veía asegurado, como visiones a las que

sariamente una *ausencia* de la experiencia cristiana. Los hombres que abandonan las referencias objetivas no dejan por ello de ser creyentes, pero ya no tienen signos seguros para decirlo. Lo que se deshace lentamente es la evidencia vivida de la relación entre un significante (una práctica) y un significado (una fe). En el siglo XVIII, en un sistema de la *utilidad* (clerical, profesional o social), los gestos pueden ser a veces mantenidos independientemente de lo que habían significado, o rechazados como "supersticiosos" o "mundanos" por un cristianismo *interior* que tiende a constituir un "catolicismo del afuera" y, pronto, una "religión invisible".[41] La relación que mantiene el espíritu con la práctica se vuelve incierta. El lazo que los unía, por otra parte, es objeto de una erosión reconocible a lo largo de todo el siglo XVII, por ejemplo, en la crítica "espiritual" de la ilusión o el amor propio vinculados con las prácticas,[42] o en su recíproca, la organización política de las conductas en función de las "pasiones" que las determinan. Dos autoridades de la época, san Agustín y Hobbes, simbolizan por su conjunción en las mismas obras esa conjugación de la interiorización de la fe y de la secularización de las prácticas. A este respecto, cuando denuncia las "obras", el quietismo sólo prolonga el jansenismo, crítico incansable del "interés" que los produce.[43] En el curso de los grandes debates que inaugura la Reforma, la articulación de lo invisible y lo visible –o de la gracia y lo político– se deteriora según un proceso que la cruzada postridentina frena sin detener. En el interior mismo de las iglesias, una espiritualidad o

---

respondían, se ha modificado profundamente. No sabemos si el hombre se va más solo, menos seguro del más allá, en 1780 que en 1710: pero lo que ha decidido es no revelar ya el secreto" (M. Vovelle, *Piété baroque…*, *op. cit.*, p. 614).

41 "Catolicismo del afuera": las palabras de Thibaudet (véase Serge Bonnet, *Sociologie politique et religieuse de la Lorraine*, París, 1972, p. 173) describen con bastante exactitud un fenómeno que se inicia mucho antes del período entre las dos guerras mundiales, desde el siglo XVII. Véase sobre todo Thomas Luckmann, *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, Nueva York, 1967.

42 Véase M. de Certeau, *Politica e mistica*, Milán, 1975.

43 De este modo, Nannerl O. Keohane, "Non-conformist absolutism in Louis XIV's France", en *Journal of the history of ideas*, vol. 35, 1974, pp. 579-596, subraya justamente en Nicole la importancia del concepto de "interés" en su teoría del "amor propio", y la conjunción de dos autoridades, la *Ciudad de Dios* y el *Leviatán*. La misma proximidad de Agustín y Hobbes aparece en Pascal; véase Klaus-M. Kodale, "Pascals Angriff auf eine politisierte Theologie", en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionphilosophie*, t. XIV, 1972, pp. 68-88. Sobre el amor propio, objeto de una crítica individualista que deja todo el campo colectivo a lo político, véanse también las preciosas notas ("amour propre", "*desappropriatio*", "*egotismus*", "*Eigenschaft*") de Hans-Jürgen Fuchs, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea-Stuttgart, 1971-1972, y *Germanisch-romanische Monatschrift*, 22/1, 1972, pp. 94-99.

una mística en busca de un lenguaje se desconecta poco a poco de una administración metódica de los comportamientos y los espectáculos religiosos. De tal modo se agrava el corte que, desde el siglo XVI, alcanza la articulación esencial del *hacer* y el *decir*: *el sacramento*. Las relaciones ambiguas de la práctica objetiva y el sentido espiritual desarrollan lo que se marcó ante todo en ese lugar estratégico de la eclesiología tradicional.

Sin embargo, es notable que ese deslizamiento involucre las prácticas religiosas y no las conductas morales. Así, en los testamentos, las donaciones a los pobres persisten ahí donde desaparecen las fundaciones de misas; simple indicador entre muchos otros, que atestigua la solidez semántica de lo que pertenece a una acción social, útil y moral. El mismo contenido de los legados (por ejemplo, la elección entre la asistencia pública o la privada) es coherente con el tipo de pertenencias, de grupos y de su ideología explícita.[44] En todas partes, una primacía del *actuar*, patente en las asociaciones,[45] en las congregaciones,[46] así como en los testadores provenzales,[47] remite a una *utilidad* del grupo o de la sociedad (una represión) y estabiliza un valor *ético* (la "beneficencia"). La práctica –una práctica que sobre todo es producto de laicos– anuncia las teorías que, en el siglo XVIII,

44 Véase Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon. 1534-1789*, París, 1970, pp. 362-417: la imagen y la práctica del pobre, "oportunidad de salvación", persisten en las agrupaciones caritativas (privadas y católicas) y se oponen a las que crea su encierro en los hospitales generales. Más tarde (pp. 419-467), las ideologías y las conductas siguen siendo coherentes, igualmente filántrópicas con el pobre encerrado o "vergonzoso" ("compasivo"), y represivas con el vagabundo o el mendigo (peligroso). A este estudio ejemplar hay que añadirle otro tan minucioso y estimulante como éste, el de Natalie Zemon Davis, "Assistance, humanisme et hérésie. Le cas de Lyon", en Michel Mollat (ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, París, 1974, pp. 761-822, sobre el papel de los laicos, humanistas y reformados, en la creación de la asistencia pública, "caridad verdadera". Un urbanismo (la producción de un orden educador y moral) nace de una laicización de modelos religiosos: "¿Qué es una ciudad –dice Erasmo– sino un gran monasterio?" (*Opera omnia*, III, c. 346; cita en p. 816).

45 Es, por ejemplo, un rasgo característico de la Compañía del Santo Sacramento. Véase Paul-Henri Bordier, *La Compagnie du Saint-Sacrement de Grenoble, 1652-1656*, mimeografiado, Grenoble, 1970, pp. 209-213: los treinta miembros se interesan poco en la formación espiritual pero mucho en las medidas que les permiten organizar un control social.

46 Véase J. Delumeau, *Le catholicisme*, pp. 103-109, a propósito de la "eficacia".

47 En vez de invertir en misas o en suntuosas liturgias mortuorias, los testadores prefieren colocaciones que, preservando su capital, sean capaces de garantizar a su *trabajo* una suerte de inmortalidad, y también de eternizar su poder de *hacer* el bien (su "beneficencia"). Más que el ser, el actuar debe superar el límite de la muerte.

juzgarán las religiones sobre su moral. La ética va a servir de referencia a una verdad formulada en operaciones por donde se estabilizan un orden social, una jerarquía de valores y una identificación del sentido con lo que se hace. La religión se inclina entonces del lado de representaciones útiles o no, según sostengan o comprometan una ética del trabajo social. Al secularizarse, la sociedad se moraliza.[48]

En consecuencia, resulta imposible afectar lugares, comportamientos o enunciados *propios* de una religiosidad que se insinúa en otras prácticas y que a menudo abandona las suyas. Espíritu cristiano, ¿estás ahí? La respuesta nunca es clara. "Corre, corre el hurón." Se lo puede reconocer en todas partes[49] y localizarlo en ninguna; espíritu en busca de sitios seguros (los "Refugios"), o bien que vuelve a aquellos donde otros contenidos tomaron el lugar de sus expresiones tradicionales. Masivamente, la redistribución del espacio parece haber fragmentado las grandes "frases" institucionales que constituían las iglesias y permitido que algunos grupos o individuos *reutilizaran* sus fragmentos (símbolos, costumbres, etc.) como un vocabulario con el cual *construir* las frases de sus propias trayectorias (creyentes o no) a través de una cultura que sigue siendo religiosa. Las prácticas religiosas suministran un repertorio a maneras cada vez más diversificadas de utilizarlas para articular un itinerario propio.

A su vez, la historiografía sociológica analiza las prácticas, entre las cuales prefiere las representaciones: su postulado es una adquisición de la evolución que describe. Pretende ser cuantitativa y serial por reacción contra la metonimia, procedimiento y figura de una literatura historiográfica apta para dar una particularidad por el significante del todo. Por ello, lo "religioso" es eliminado como objeto por las reglas de la investigación, pero se convierte en la metáfora de las cuestiones que les circunscriben un campo: *ilegible* para los métodos de la historia y que *vuelve a aparecer* en los intereses de los historiadores. Ese interés no remite ya a una creencia, como ocurría todavía en G. Le Bras o en F. Boulard. Por el contrario, apunta a una falta. Lo que escapa a la búsqueda sirve de lenguaje al problema de la muerte y al horizonte de dudas que hoy en día alcanzan la evidencia ética y social del trabajo científico mismo. La muerte y su metáfora (religiosa)

48 Véase M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, pp. 153-212 ("Du système religieux à l'éthique des Lumières").

49 Los numerosos estudios de Henri Desroche muestran esa ubicuidad de lo religioso en las formas socialistas o utopistas. Véase en particular *Les religions de contrebande*, París, 1974, pp. 159-192 ("Des théoriciens 'orthodoxes' aux 'transiteurs' en dissidence", muy bello capítulo metodológico sobre esa religión ambigua, "demasiado descreída para creyentes, demasiado creyente para descreídos").

vuelven juntas en la historia; marcan allí su relación con el límite y con aquello que científicamente se ha convertido en ficción o fábula. Como paradoja, el título de M. Vovelle designa el objeto inhallable (la "piedad"),[50] y su subtítulo, la cuestión indecible (la "muerte"), por lo menos aquella que no puede tratarse directamente. La técnica más altanera se enfrenta aquí con su otro sin concederle de manera ilusoria una naturaleza científica. Una interrogación (finalmente un silencio) se insinúa en el texto por la misma fuerza de un método que desbarata la trampa de identificar con objetos recortados según las *reglas* de la sociología los *intereses* referentes a la cuestión de lo real, indisociable de la muerte. Un rigor técnico construye el texto donde se *dice* en parábola pero con pudor un tema intratable (por fundamental). Otra obra historiográfica narra, pero en el modo épico, la relación que una práctica científica mantiene hoy con una cuestión de sentido o de verdad, la de Pierre Chaunu, erudito pantagruélico y teólogo de incógnito: aquí, el rigor ya no está cavado por una ausencia; ésta se produce en la fosforescencia y la prodigalidad de obras apasionadas que sin embargo controla. Es la *escritura* la que dice un *exceso* respecto de un *método* mantenido.[51]

EL TRABAJO DE LOS TEXTOS

¿"Vitalidad de permanencias tras la máscara del cambio" o "cambios tras la apariencia de lo invariante?"[52] El trabajo que se opera sobre el corpus de la tradición puede sugerir estas dos interpretaciones. Restaura las antigüedades; más aun, en una historia que a menudo es galicana y antirromana[53] apunta a una *continuidad* con los orígenes, fuerza de verdad que alteraron

50 De hecho, la "piedad barroca", pero la obra muestra cómo la piedad se vuelve inasible detrás del movimiento de las representaciones o las prácticas "barrocas".

51 Además de *Le temps des réformes de l'Église*, París, 1974, hay que señalar especialmente, entre los veinte libros y los ciento cuarenta artículos científicos de Pierre Chaunu, un capítulo muy original sobre "la revolución religiosa", en *La civilisation de l'Europe classique*, París, 1966, pp. 457-510 [trad. esp.: *La civilización de la Europa clásica*, Barcelona, Editorial Juventud, 1975], y, más corto, "La pensée des Lumières. La relation à Dieu", en *La civilisation de l'Europe des Lumières*, París, 1971, pp. 285-318.

52 S. Bonnet, *Sociologie politique et religieuse…*, *op. cit.*, p. 486, a propósito de los cambios sociales.

53 La mayor parte de la erudición francesa, en efecto, es de inspiración *galicana*, a la vez jurídica y antirromana, ya que navega entre el Caribdis pontifical y el Escila

los avatares del tiempo y las pasiones de los hombres. Pero sus métodos pertenecen a otro espíritu. La fabricación de textos seguros a partir de sus "ruinas", la relativización de las doctrinas que fueron producidas por los pueblos y que "simbolizan" sus "costumbres",[54] y, sobre todo, la valorización de las técnicas mediante las cuales se puede liberar del error a los documentos necesarios para la instauración de un orden concentran el esfuerzo sobre la *producción* más que sobre la conservación de una "ley fundamental".

En la relación del siglo XVII con los "documentos"[55] impacta en todas partes la voluntad metódica de *producir lenguaje* con los datos que suministra una *tradición*, ya sea a través del manejo de los manuscritos, de las transposiciones de la traducción, de los desplazamientos de la paráfrasis o del arte de poner en escena los elementos de una cita. Más allá de sus diferencias, la retórica y la erudición tienen en común que con fragmentos autorizados, *membra disjecta* de un inmenso texto originario, fabrican el lenguaje religioso de un tiempo que es "nuevo" al estar cortado de sus orígenes por pérdidas irreparables. Las traducciones literarias y las ediciones críticas también participan en la tarea de crear texto en el lugar que lo articula con una verdad de los orígenes, pero que ya no está señalado sino de manera poco explícita y por restos. Las traducciones, "bellas infieles", elaboran sobre el piso de la obra antigua todas las virtuosidades retóricas de una invención lingüística que ya indica ahí la diferencia de los tiempos y prepara una literatura pronto desarraigada de ese pasado pero siempre legitimada por el privilegio de haber nacido en los intersticios o en la vecindad de lo antiguo.[56] La erudición es ante todo la experien-

---

protestante, y busca tanto en los orígenes cristianos como en las "antigüedades" nacionales con qué fundar una tradición *pluralista* de la Iglesia y autorizar un *mos gallicus*. Véase Donald R. Kelley, *Foundations of modern historical scholarship*, Nueva York, 1970, pp. 241-300. Aimé-Georges Martimort da también algunas indicaciones sobre la tradición erudita, galicana y parlamentaria de los siglos XVI y XVII (*Le gallicanisme*, París, 1973, pp. 58-78).

54 Véase George Huppert, *L'idée de l'histoire parfaite*, París, 1973 (sobre la erudición histórica y la filosofía de la historia en el Renacimiento francés), pp. 165-176 ("Les variations de la foi").

55 A lo largo del siglo, como en Spinoza (*Tractatus theologico-politicus*, cap. 7: "De interpretatione Scripturae"), los "documentos" son a la vez "enseñanzas" (*documenta*) y textos; se oponen a los *figmenta*, ficciones que ocultan o deterioran lo que originalmente las Escrituras o un autor "quieren decir" de cierto. La *historia*, o conocimiento metódico, se define pues por una relación entre un "querer enseñar" antiguo y un "querer aprender" moderno, mucho más que por la relación de un saber investigativo con hechos todavía desconocidos.

56 Roger Zuber, *Les belles infidèles et la formation du goût classique*, París, 1968, hizo un análisis agudo de esa creatividad en la interlínea de las obras referenciales.

cia de una pérdida, forma primera de la relación con el tiempo: revela la diseminación histórica de las "fuentes" en manuscritos divergentes y su pulverización semántica en la multitud de sentidos que introduce en las palabras un examen gramatical. Pero una manipulación de tales elementos fragmentados, los cotejos, las concordancias, el apilamiento de conocimientos de todo origen en lugares oscuros o dudosos recomponen una unidad textual a partir de esa dispersión.[57] Algunos procedimientos técnicos compensan la pérdida. La edición o el comentario crítico, pues, describe a la vez una tradición *deshecha*, desmenuzada por la historia, y el trabajo presente que la *convierte* en un libro. Las "fuentes" que *autorizan* la fabricación de un texto crítico están atrapadas en la operación que, sin reparar en medios, colma sus lagunas. Del *cuerpo* vivido de la tradición se pasa a un corpus que es el producto de un trabajo. Una revolución se oculta en la minucia meticulosa de la crítica: la tradición se fabrica.

Por cierto, en la enorme producción erudita e histórica del siglo,[58] desde Erasmo, existe la evidencia de una misión precipitada por la decadencia y las divisiones religiosas: hay que restaurar la relación entre una verdad que enseña (un "querer decir" de las fuentes) y una verdad para practicar (un "deber hacer" del lector). Fundamentalmente, la "memoria" del siglo XVII habla de una atención a la autoridad, y no a un pasado.[59] Pero, precisa-

---

Por lo que respecta a la Biblia, véanse, por ejemplo, Michel Jeanneret, *Poésie et tradition biblique au XVI^e siècle*, París, 1969 (de hecho, también sobre el siglo XVII; véanse sobre todo pp. 207-361: "Actualité de l'Antique"), e Yves Le Hir, *Les drames bibliques de 1541 à 1600*, Grenoble, 1974 (sobre la importancia de la Biblia como lugar de invenciones lingüísticas y estilísticas).

57 Remito al mejor estudio sintético sobre este trabajo de la erudición y la crítica textual: L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and scholars. A guide to the transmission of greek and latin literature*, Oxford, 2ª ed., 1974, pp. 108-185 (sobre los siglos XVI y XVII). Véase Roberto Weiss, *The Renaissance discovery of classical antiquity*, Oxford, 1969.

58 Henri-Jean Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris…*, Ginebra, 1969, analiza la producción literaria del siglo XVII en París [trad. esp.: *Historia y poderes de lo escrito*, Gijón, Ediciones Trea/Somonte-Cenero, 1999]. Por lo que respecta a las Escrituras, las publicaciones en lenguas antiguas son primero mayoritarias y alcanzan su apogeo entre 1640 y 1660 (treinta ediciones sobre cuarenta entre 1641 y 1645, o entre 1655 y 1660); luego, hay una superioridad aplastante de publicaciones en francés con un máximo entre 1680 y 1710 (de 1695 a 1700, sobre unas sesenta obras, cincuenta y cinco en francés). Pasaje de la lengua autorizada a la lengua propia, esta evolución también da cuenta de la distancia adoptada respecto de las fuentes, así como de una mutación en la práctica del texto.

59 Lo que no depende de una construcción de la "razón" pertenece a la "memoria". Véanse la defensa y la ilustración de la "memoria" –que en buena parte se le deben

mente, la conciencia de ya no poder oír a esa autoridad, de estar irreductiblemente alejado de ella por los errores que alteraron los "documentos", otorga a la *autoridad* el carácter de ya no estar ahí, o de ser un *pasado*. La experiencia de la alteración hace que se tome en serio el tiempo que separa los textos primitivos mutilándolos.[60] En adelante, la autoridad es indisociable de la sospecha, ya que *la corrupción* que creían arrojar de la Iglesia mediante un retorno a las fuentes se encuentra en las mismas fuentes y las pone a una distancia infranqueable. La Reforma está en entredicho en la lucha erudita contra la corrupción. Poco a poco, la confianza que suponía que un nuevo comienzo a partir del Libro originario era posible se transforma en una terapéutica del libro mutilado y en un combate contra la falsedad que lo invadió. Lo que puede localizarse en los manuscritos (así como en las instituciones o las doctrinas de las iglesias) ya no es la verdad, sino ciertos funcionamientos que remiten todos a *un sistema del error.* Corrupciones, lagunas, mentiras y fabulaciones: de todo eso, hasta Bayle, está hecha la actividad del erudito. Ése es su terreno. Él trabaja en el error como lo espiritual trabaja en el "amor propio", legible en todas partes en cada historia individual.[61]

Ese alejamiento de la tradición escrita va a traer aparejada la necesidad de recuperar su proximidad o su presencia en la voz, en el cuerpo, en la experiencia mística inmediata, donde la relación con la corrupción resurgirá sin embargo como "ilusión". Pero ya en el tratamiento erudito o histórico de los textos, la producción se articula con una pérdida que metamorfosea los "documentos" en "ilusiones". Esta situación tiene un triple efecto.

Primero, una pertinencia del *detalle* que, al escapar a la ley de la contingencia o la de-fección histórica, forma un "refugio" de certidumbre,

---

a Saint-Cyran–, lugar por excelencia de la "religión", al comienzo del segundo libro del *Augustinus* de Jansenius (1640): un gran texto teórico del siglo XVII.

60 En la *Utopía* de Tomás Moro ya tenemos un indicio de esa relación del *libro* con el *tiempo* que lo altera: el accidente absurdo del "mono" al mutilar una edición de Teofrasto e interrumpir la transmisión del saber. Véase Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espaces*, París, 1973, pp. 226-233 [trad. esp.: *Utópicas: juegos de espacios*, Madrid, Siglo XXI, 1976].

61 Son tantos los textos "críticos" que sugieren estas reflexiones que es casi imposible citarlos. Remito a dos estudios de base: *Religion, érudition et critique a la fin du XVII^e siècle…*, París, 1968, y –libro maravillosamente erudito sobre uno de los más grandes eruditos del siglo XVII– Bruno Neveu, *Un historien à l'école de Port-Royal: Sébastien Le Nain de Tillemont (1637-1698)*, La Haya, 1966. Pero todos los estudiosos del siglo XVII deben a Jean Orcibal su inclusión en el laberinto donde su prodigiosa competencia se ha convertido en un "tacto", una percepción de las diferencias más sutiles.

un punto sustraído al error. Por otra parte, lo mismo ocurre con la "experiencia" del erudito o la del místico, aunque una resulte de una producción controlada, y la otra, de una gracia "extraordinaria". Desde este punto de vista, el libro es un "compendio"; almacena "rarezas".

Por otro lado, la importancia de las *técnicas*, lógicas o literarias, que permiten construir un lenguaje a partir de los puntos menos inciertos del conocimiento: hay que encontrar *métodos* capaces de *generar discursos* que reemplacen el gran texto disgregado de la tradición, que colmen sus lagunas y que resistan a la erosión perpetua cuya causa son los acontecimientos. A este respecto, el libro es producido por un arte que juega con la brecha entre el discurso cotidiano y los restos de un discurso referencial, de "circunstanciar la cita" o de descomponer y recomponer sus elementos, o sea, de fabricar un texto gracias a operaciones sobre fragmentos; tiene que ver con una retórica.[62]

Por último, las reglas de producción no indican el *modelo teórico* por el cual debe definirse el discurso. Las investigaciones sobre los "géneros" literarios responden a esa necesidad, pero finalmente no logran determinar un discurso sino por su exterioridad, a saber, su destinatario: sermón, catecismo, controversia, letra, etc. El discurso se especifica por su otro; se extrovierte. Está organizado por la enunciación, por un contrato a establecer o un efecto a obtener. Una "conversión" o una "aprobación" de los lectores debe aportar al texto un equivalente de la verdad de la que ya no puede dejar constancia, salvo combatiendo su error. Pero esa relación del *sentido* con la *fuerza* (persuasiva o autorizante) no basta.

De ahí proceden los debates sobre la posibilidad de articular en un discurso *general* la pluralidad indefinida de las *particularidades* que recolectó la erudición. Desde Erasmo falta una teoría que organice de manera "racional" la "recolección" y que responda a esa *mathesis universalis* cuyo proyecto ocupa a tantos pensadores hasta Leibniz.[63] De hecho, la tensión se agrava. Así, la historiografía se escinde. La "historia general" o "universal", o incluso la "historia perfecta", es una "idea" que atraviesa el siglo hasta Mézeray, pero que, finalmente consagrada a un arte de la "narración" psicológica y moral,[64]

62 Sobre la retórica, véase en especial Pierre Kuentz, "Le 'rhétorique' ou la mise à l'écart", en *Communications*, Nº 16, 1970, pp. 143-157, así como su análisis de los provinciales de Pascal, "Un discours nommé Montalte", en *Revue d'histoire littéraire de la France*, 71, 1971, pp. 195-206.

63 Véase Giovanni Crapulli, *Mathesis universalis. Genesi di un'idea nel XVI secolo*, Roma, 1969.

64 Eso no implica que esta historia tenga por objeto la conjunción "heroica", en el gran hombre, entre una "razón" de Estado (genealógicamente fundada) y las

no logra superar la oposición entre los "hechos" y el "razonamiento": la historia perfecta es la "historia inhallable".[65] Hay que contentarse con la erudición y las "Memorias", es decir, con particularidades que, al inscribirse en una historia opaca, tracen en ella por lo menos hechos por cierto imprevisibles pero controlables, esas "pequeñas causas" de las que, según Retz, Pascal, La Rochefoucauld o Bayle, extrañamente salen "grandes efectos". "Razón de los efectos": este título de numerosos fragmentos pascalianos[66] designa el lugar de una teoría de la historia, problema del tiempo. Sin duda, su ausencia está marcada por la discusión que opuso a Descartes y Gassendi, ya que no excluía la historia del proyecto fundador de una razón, y el otro buscaba en un trabajo sobre los "prejuicios" recibidos el comienzo de una filosofía.[67] A partir de 1669, Leibniz intenta la reconciliación con un *novum scribendi genus* que, de los hechos, "extrae verdades generales";[68] gran ambición que quedó inconclusa. En la misma época, el *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza (1670) plantea una distinción fundamental entre la organización textual de los sentidos (*sensus*) –una semántica fáctica del lenguaje bíblico– y los principios de una razón que mantiene una relación de interioridad y de borradura con lo verdadero y que, al examinar las *historiae* y *narrationes* de las Escrituras como un sistema lingüístico, puede por tanto reconocer en ellas una verdad sin duda inmanente a Cristo, pero disfrazada en la literatura que ha producido la explotación política o imaginaria.[69]

"sorpresas" de la suerte. Para Mabillon, la "sorpresa" y la "ilusión" definen incluso la historia, la del engaño, cuyos actores enmascarados son las pasiones: estudiar la historia, dice, "es estudiar los motivos, las opiniones y las pasiones de los hombres, para conocer todos sus motores, sus pliegues y recovecos, todas las ilusiones que saben provocar en el espíritu y las sorpresas que provocan en el corazón" (citado por B. Neveu, en *Religion, érudition…*, *op. cit.*, p. 29).

65 Véase el agudo artículo de Marc Fumaroli, "Les Mémoires du XVII[e] siècle…", en *XVII[e] siècle*, 94-95, 1971, pp. 7-37.

66 En páginas muy nuevas (*La critique du discours. Sur la "Logique de Port-Royal" et les "Pensées" de Pascal*, París, 1975, pp. 369-374), Louis Marin muestra cómo, en Pascal, el hecho de recurrir al "discurso político del discurso ordinario" remite esos "*efectos* o búsqueda de su razón" a "una fuerza que sólo es comprensible en sus efectos de sentido". Sin saberlo, el lenguaje común habla de una filosofía de la historia que comprende el discurso como escritura de la violencia.

67 "Cinquièmes objections" (de Gassendi) a las *Méditations* y "Cinquièmes réponses", en Descartes, *Œuvres et lettres*, París, 1953, pp. 470-518.

68 Véase Waldemar Voisé, "La mathématique politique et l'histoire raisonnée dans le *Specimen demonstrationum politicarum…*", en *Leibniz, 1646-1716*, París, 1968, pp. 61-67.

69 Véanse Alexandre Matheron, *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, París, 1971, pp. 263-276 ("Le Christ et l'histoire"), y Pierre-François Moreau, *Spinoza*, París, 1975, pp. 62-79 (un libro riguroso, vivo y cortante, notable).

A pesar de los esfuerzos para someter lo probable al cálculo o los hechos a la lógica,[70] la historia será la exterioridad de la razón antes de que, a fines del siglo XVIII, ésta se convierta en el relato de su "progreso" y ofrezca así a Hegel la posibilidad de una *Fenomenología del espíritu*, transposición del proyecto "teológico" y racional de Leibniz.

Por su propio movimiento, la "crítica" bíblica o histórica sitúa fuera de sí misma la verdad (religiosa) o la razón (política) que la sostiene.[71] Así, al pasar de la crítica textual a la crítica literaria en su *Histoire critique du Vieux Testament* (1678) y al analizar los modos de producción de la escritura bíblica, Richard Simon supone siempre tras ellos una tradición oral e institucional que se hace cargo de la revelación y la inspiración, y, en suma, de la verdad: la Iglesia católica. Por tanto, puede abstenerse de concluir en la historia literaria; puede mostrar que "uno no está seguro de la significación"; multiplicar las "conjeturas" que "necesariamente deben" hacerse y por las cuales el sentido literal se opaca y se pierde; por último, puede confesar la imposibilidad de una traducción, es decir, de un discurso que articule esa multiplicidad, y atenerse a un diccionario de "palabras" errantes, desligadas de las "ideas" y las certezas que les fueron "asignadas".[72] En Richard Simon, una ciencia de la letra tiene como condición y efecto un desvanecimiento del sentido. Recíprocamente, para Fénelon, el mantenimiento del sentido eclesial se traduce por un distanciamiento de la letra.[73] La ruptura entre los signos objetivos y las prácticas científicas se interioriza en el catolicismo (es mucho menos verdadera

70 Como el curioso texto de John Craig, *Theologiae christianae principia mathematica* (Londres, 1699), sobre las "rules of historical evidence", ed. y trad. en *History and theory*, Cuaderno Nº 4, 1964, 31 páginas.

71 Véase Paul Dibon, "Philosophie et critique biblique", en *Annuaire de la IVe Section de l EPHE*, 1970-1971, pp. 586-600.

72 Por ejemplo, Richard Simon, *Histoire critique du vieux Testament*, Rotterdam, R. Leers, 1685, III, 3, pp. 363-367. Sobre él, dos obras recientes: F. S. Mirri, *Richard Simon e il metodo storicocritico di B. Spinoza*, Florencia, 1972 (más filosófico), y Paul Auvray, *Richard Simon. 1638-1712*, París, 1974 ("Un homme sans postérité", p. 176; el libro es biobibliográfico, con sorprendentes cartas inéditas a A. Turretini, pp. 216-229). Jean Astruc es acaso en Francia "una excepción" (*ibid.*, p. 177), pero hay una posteridad inglesa (véase Louis I. Bredvold, *The intellectual milieu of John Dryden*, Ann Arbor, MI, 1956, pp. 73-129), alemana (en particular, Johann Salomon Semler, que, también él conservador en dogmática, da de la Biblia una interpretación racional y moral; véase Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen, 1956).

73 *Lettre à l'évêque d'Arras sur la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire* (1707), en F. de Fénelon, *Œuvres complètes*, ed. de Gaume, 1848, t. II, pp. 190-201.

en el protestantismo).[74] Hace necesario un acceso "místico" y "espiritual" al sentido, *o* una definición eclesiástica y catequística de la verdad. El "documento" que los autoriza está consagrado a la alegoría por unos y a la ilustración didáctica por otros. En el fondo, no existe como *texto* ni para unos ni para otros, todos los cuales, por otra parte, pretenden abarcar su sentido. Pero allí donde el texto es captado por sí mismo, en la erudición, es *objeto* de operaciones que, mediante procedimientos de descomposición y recomposición, lo transforman en una "fábula" donde se ocultan otras verdades (morales) que aquellas (religiosas) de que habla.

De hecho, esa relación entre las prácticas eruditas y el sentido religioso es el escenario donde ya aparece el equívoco entre las prácticas sociales y la ideología. Entre la historia que se hace y el lenguaje que le otorga un sentido, surge un malentendido fundamental con la capacidad para las prácticas (aquí eruditas, pero también políticas, lo hemos visto, y pronto socioeconómicas) de *hacer con el lenguaje recibido otra cosa que lo que dice* o, lo que es lo mismo, de transformar metódicamente la tradición vivida en "pasado", es decir, en el material de una historia por construir. Si el texto tradicional se fragmenta, por el mismo movimiento que divide a la Iglesia, es en proporción al *uso nuevo* que se hace de él y que pone sus fragmentos o sus "partidos" al servicio de operaciones y "razones" que progresivamente dejan de ser cristianas. Desde este punto de vista, la historia de los textos religiosos en el siglo XVII narra cómo, cuando el mundo ya no es una palabra y cuando la Biblia ya no dice la verdad del mundo,[75] se produce la inversión de la que sale nuestra "historia de las mentalidades"; "historia espiritual", dice Jacques Le Goff, que es "una historia *otra*, una historia *diferente*".[76] Es "otra" no sólo porque debemos pensar ese pasado que se ha vuelto impensable, sino, de manera más radical, porque el proceso primero localizado en el sector religioso o "antiguo" se generalizó a todo el lenguaje y porque, desde entonces, el discurso, muy lejos de determinar las prácticas, les sirve como medio, material o metáfora. La semantización parece haber pasado de la producción textual a la producción económica. El sistema de las prácticas productivas se convirtió en el dis-

74 Véase Georges Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, París, 1972, pp. 195-231.

75 Véase L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, p. 750, sobre la significación de la crítica bíblica en L. Wolzogen: "Es imposible, solamente con ayuda de la Biblia, aprender cómo es el mundo. […] Su contenido en ninguna medida puede influir sobre la aceptación o el rechazo que hacemos de cualquier verdad […]. El resultado de las búsquedas 'racionales', pues, prejuzga acerca de los resultados posibles del trabajo exegético".

76 Jacques Le Goff, en *Michelet*, número especial de *L'arc* (Nº 52), 1973, p. 2.

curso que deletrea silenciosamente la organización de sus productos. A partir de entonces, la relación entre un lenguaje referencial y las prácticas que lo convertían en otra cosa –problema que en el siglo XVII generaba la necesidad de elaborar una "razón de las prácticas"– es la arqueología del nuestro, el que ya "leen", entre las líneas de los textos antiguos de la edad clásica, los más lúcidos de sus intérpretes.[77]

77 Sobre el "pionerismo", véanse, de Alphonse Dupront, *P.-D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, París, 1930, y "Vie et création religieuses…", *op. cit.*, pp. 533-538; también, los análisis de Ernst Cassirer sobre Bayle, *La philosophie des Lumières*, París, 1966, pp. 211-217 [trad. esp.: *La filosofía de la Ilustración*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993].

2
Historia y mística

Historia de la *espiritualidad*: la expresión caracteriza un campo de estudio por la relación entre dos tipos de conocimientos. Pero la investigación que se establece en este terreno rápidamente descubre su movilidad. Allí donde se supone primero una ayuda que ciertos "hechos históricos" aportan a la descripción de "la experiencia espiritual" pronto hay que reconocer, junto con una analogía de proyecto entre la historia y la espiritualidad, una diferencia fundamental en el modo de comprensión. En efecto, si bien una y otra apuntan a coordinar datos sucesivos en un conjunto significante, la historia no deja de *crear*, a través de sus operaciones propias, una *inteligibilidad* del material que ella aísla y ordena; la espiritualidad, en la medida en que es una expresión, *reconoce* una articulación del lenguaje con lo *Imposible de decir* y, por tanto, se sitúa en ese límite donde "aquello de lo que no se puede hablar" es también "aquello de lo cual no se puede dejar de hablar".[1] Lo que dice el historiador es el éxito de una operación definida por las reglas y los modelos que elabora una disciplina presente del saber. Lo que cuenta lo espiritual es el fracaso de dicha operación, en la medida en que lo Inaccesible es la condición de posibilidad del discurso cristiano en el que el lenguaje de cada saber se organiza en una relación necesaria con "esa potencia que acude a los teólogos del Espíritu y que nos hace adherir sin palabras y sin saber a las realidades que no se dicen ni se saben".[2]

Esta heteronomía no puede examinarse solamente como si fuera una comparación entre "objetos" de conocimiento o contenidos diferentes.

1 Véanse al respecto las reflexiones de Rubina Giorgi, "Le langage théologique comme différence", en *L'analyse du langage théologique. Le nom de Dieu*, París, 1969, pp. 75-80.

2 *Œuvres complètes du Pseudo Denys*, trad. M. de Gandillac, p. 67 (*Des noms divins*, I, 1).

Cuestiona la naturaleza de los procedimientos y al sujeto que se encuentra implicado en ellos. El tema no puede tratarse sin explicitar el lugar desde donde se lo encara. Excluir del examen las interrogaciones propias a las que responde sería camuflar con ellas una articulación esencial y generalizar indebidamente un caso particular. En consecuencia, analizaré de un modo personal, en función de un trabajo determinado e indisociable de un lugar que sólo es el mío, algunos aspectos de las relaciones entre la historia y la espiritualidad tal y como surgen de trabajos consagrados a un místico del siglo XVII, Jean-Joseph Surin.

UN LUGAR Y UNA TRAYECTORIA

Luego de diversos estudios consagrados al reformismo espiritual del siglo XVI, que apenas comenzaba –tal como aparece, en particular, en el microcosmos europeo de Pierre Favre–, la obra de Jean-Joseph Surin (1600-1665) fue escogida como el lugar de una nueva investigación. El deterioro de los textos, la masa posible de los documentos inéditos a examinar, la extrañeza del "caso", la profundidad y la originalidad de la doctrina: todos esos elementos ofrecían la posibilidad de una exhumación; permitían entrar en la complejidad psicológica, sociocultural, intelectual de una historia, única vía de acceso a la significación de una existencia "mística"; de manera más fundamental, presentaban el modo para aclarar cómo la *experiencia* se inscribe en un *lenguaje*, obedece a sus coerciones, constituye sin embargo un discurso propio y da lugar a la cuestión del *Otro* en un sistema cultural.

El problema del *lenguaje* constituye uno de los grandes debates literarios, filosóficos y religiosos del período que atraviesa Surin. Él organiza su obra en una dialéctica de la "*lengua*" (sistema que define y ocupa todo el campo del mundo) y del "*lenguaje de Dios*" (la experiencia espiritual que "la lengua no puede expresar" y que "no tiene nombre"). En Surin, no se instaura ningún lenguaje de la verdad (situado junto al lenguaje mundano). Sólo un "*estilo*", una "*manera de hablar*", puede articular constantemente la "lengua" (ese dato previo y universal) con el "lenguaje de Dios" (un corte): las "heridas" del espíritu marcan en la lengua, en forma progresiva, su naturaleza de estar desposeída de su Otro sin que la reemplace algo que hable de él directamente.

Largas estadías en los archivos públicos o privados, franceses o extranjeros, permitieron una amplia cosecha de inéditos o de documentos.

Provenientes de aquellas grutas donde duermen los tesoros del pasado, esas piezas dispersas podían encastrarse como las de un rompecabezas que componían la historia sorprendente de una vida y una obra, una historia todavía perforada con carencias, pero enmarcada con la suficiente precisión para que por lo menos fuera posible determinar el lugar y la naturaleza de los vacíos.

La reconstitución (en parte todavía inédita)[3] de la obra de Surin permitía entrar en la intimidad de un pensamiento y en los laberintos de una época. Los registros y exploraciones necesarios para este primer trabajo también desembocaban en nuevas interrogaciones históricas y teológicas, a medida que caían las hipótesis o las evidencias iniciales.

Había que renunciar a la proximidad que ante todo postulaba, entre esos espirituales del siglo XVII y nosotros, el proyecto de recuperarlos. Como se los conocía mejor, se revelaban como extraños. En el mismo terreno en que se había supuesto un contrato de lenguaje, es decir, un entendimiento cristiano, eran irreconocibles. El acercamiento descubría su distancia, una *diferencia* que no concernía solamente a ideas o sentimientos sino a modos de percepción, sistemas de referencias, un tipo de experiencia que no podía impugnar como "cristiana" ni reconocer como mía.

Habíamos domesticado a esos "queridos desaparecidos" en nuestros escaparates y en nuestros pensamientos, los habíamos puesto en una vidriera, aislados, maquillados, y los habíamos ofrecido así a la edificación o destinado a la ejemplaridad. Y de pronto escapaban a nuestro dominio. Se *convertían* en "salvajes", a medida que su vida y sus obras aparecían más estrechamente ligadas con un tiempo pasado. Esa mutación del "objeto" estudiado correspondía, por otra parte, a la evolución de una investigación que se *convertía* poco a poco en "histórica". Porque lo que caracteriza a un trabajo como "histórico", lo que permite decir que uno "hace historia" (en el sentido en que uno "produce" algo histórico, así como se fabrican autos), no es la exacta aplicación de reglas establecidas (aunque ese rigor sea necesario). Es la operación la que crea un espacio de signos adecuados a una ausencia; la que organiza el reconocimiento de un pasado, no como una posesión presente o un saber de más, sino en la forma de *un discurso organizado por una presencia que falta*, la que, mediante el tratamiento de materiales actualmente dispersos en nuestro tiempo, abre en el lenguaje un lugar y una remisión a la muerte.

3 Véanse, de J.-J. Surin, *Guide spirituel*, París, 1963, y *Correspondance*, París, 1966. Las ediciones críticas del *Catéchisme spirituel*, de *La science expérimentale* y de una gran parte de los *Dialogues spirituels* ya podrían ser "puestas al día".

EL DISCURSO HISTÓRICO

La "diferencia" de Surin, de sus corresponsales, de su generación, en suma, de su "mundo", resultaba de una puesta en relación de los datos históricos, es decir, de los rasgos detectados en los documentos en calidad de pertinencias decididas por una epistemología historiográfica actual.[4] Entre esos "datos", son *relaciones* las que defienden cada elemento como *pasado*: al estar inscrito en una red de relaciones, es más difícilmente susceptible de la extracción que consiste en aislarla para asimilarla a nuestras necesidades presentes. De cualquier tipo que sea, una *conexión* entre los elementos destacados caracteriza la producción propiamente "histórica", mientras que la *adjunción* de elementos complementarios (mediante la búsqueda de las fuentes, los manuscritos y los documentos de todo tipo) representa sólo una condición necesaria para el establecimiento de las relaciones gracias a las cuales se plantea un pasado.

El trabajo histórico, hasta en su aspecto de erudición, no se limita por tanto a reunir objetos hallados. Sobre todo tiene que ver con su correlación. Al combinar la multiplicación de las huellas (papel de la erudición) y la invención de hipótesis o pertinencias (papel de la teoría), instaura un sistema de relaciones. De ese modo produce el conocimiento de un *pasado*, es decir, de una *unidad* (biográfica, ideológica, económica, etc.) *pretérita* (precisamente cuando existen "restos", tomados en otros sistemas).

Así, por un lado, la historiografía hoy no puede abstenerse de recurrir a un "conjunto" de relaciones, que según los casos se llamarán una mentalidad, un período, un medio, una "figura" o una "episteme". Por otro lado, si bien ese "modelo" operativo permite producir una diferencia (o sea, hacer historia), no da la realidad del pasado; es más bien el instrumento presente de un distanciamiento y el procedimiento gracias al cual se vuelve posible sostener un discurso sobre lo ausente. En otras palabras, la historiografía recurre necesariamente a una herramienta conceptual cuyo funcionamiento se definió con las prácticas analíticas de tipo "estructuralista";[5] por otro lado, remite a la ausencia de lo que ella re-presenta.

4 Una ciencia define un campo de cuestiones y, por ello, decide acerca de lo que es "pertinente" –distintivo y destacable– respecto de ese campo.

5 Véanse en particular Jean Viet, *Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, París-La Haya, 1967, pp. 5-20; y, para una interpretación más epistemológica, François Wahl, "La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme", en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, París, 1968, pp. 299-442. Observamos una continuidad y una discontinuidad: por el sesgo de esta epistemología contemporánea, el problema planteado por el criticismo alemán, que exhumaba una filosofía del historiador de cada estudio positivo, se retoma y se renueva

Esta conexión entre "estructura" y "ausencia" es finalmente el problema mismo del discurso historiográfico. Su lugar es un texto. Por lo demás, es sabido que la operación que engendra una interpretación debe tener una salida y se mide en la fabricación de un texto:[6] el artículo o el libro de historia. Pero ¿qué es un texto histórico? Una *organización* semántica destinada a decir *lo otro*: una estructuración ligada con la producción (o manifestación) de una ausencia.

Hace un largo rato que el papel fue despojado del poder de resucitar a los muertos. Pero esta perogrullada no nos hace caer en el subjetivismo o en el relativismo. Lo que no hace más que sugerir que la relación del texto con lo real es necesariamente una relación con la muerte. La historiografía es una escritura, no un habla. Supone que la voz está desvanecida.[7] Hizo falta que la unidad ayer viva fuera descompuesta en mil fragmentos, hizo falta esa muerte para que se vuelva posible la actividad que hoy constituye en objeto de discurso –y en la unidad formada en virtud de una inteligibilidad– las huellas dispersas que testimonian lo que fue.

Recíprocamente, la elaboración y la organización del discurso histórico implican a la vez que "eso" (objeto del estudio) *tuvo lugar* y *ya no es más*. Respecto de la historiografía, el acontecimiento ocurrió (de no ser así, no quedaría ninguna huella), pero sólo su desaparición permite el hecho *diferente* de una escritura o de una interpretación actuales. En cuanto real *y* en cuanto pasado, el acontecimiento "hace lugar" a otra cosa, el discurso historiográfico, que no habría sido posible sin él y que, sin embargo, no se desprende de él a la manera en que el efecto se desprende de su causa.

Por tanto, no se puede reducir la historia a la relación que mantiene con lo desaparecido. Si ella no es posible sin los "acontecimientos" que trata, resulta todavía más de un presente. Respecto de lo que ocurrió, supone un *desvío*, que es el acto mismo de constituirse como algo que existe y piensa en la actualidad. Mi búsqueda me enseñó que, al estudiar a Surin, me distingo de él. En cuanto lo tomo como objeto de mi trabajo, me convierto en sujeto ante el espacio que forman las huellas que él dejó; soy otro, relativamente a lo ajeno, el vivo respecto del muerto.

---

a la vez. En efecto, las "ideas", las opciones o las intuiciones del historiador son analizables en adelante como "estrategias" de la *práctica* científica, relativas a las condiciones socioculturales de una comprensión histórica. Sobre esta crítica alemana del positivismo científico, véanse, de Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, París, 1938, y *La philosophie critique de l'histoire*, reed., París, 1971.

6 Véase G. R. Elton, *The practice of history*, Nueva York, 1967, pp. 88-141.

7 Jacques Derrida establece su reflexión entre la voz y la escritura: una está caracterizada por la referencia unitaria a una presencia; la otra, por una pluralidad

Más en general, la historia tiene el papel de ser una de las maneras de definir un nuevo presente. Es el trabajo mediante el cual un presente se diferencia de lo que le era inmanente en la forma de una vivencia. Una praxis transforma las tradiciones recibidas en objetos fabricados; transforma la "leyenda" (ley impuesta a la interpretación: *legendum*) en historia (producto de una actividad actual).

Esta mutación tiene el sentido de una *ruptura* y se debe a una *operación*. Si hacemos a un lado, por un instante, el aspecto por el cual remite a un *hacer* contemporáneo, ya podemos decir que la historiografía marca un comienzo: clasifica como "otro" (pasado) lo que hasta entonces pertenecía a un presente colectivo en concepto de una tradición vivida. Así como la *Génesis* hace de la separación el gesto de la creación,[8] aquí un efecto de "disuasión" forma simultáneamente en la cultura un nuevo pasado y un nuevo presente. O más bien, hace presente *en el lenguaje* el acto social de existir hoy y le suministra una referencia cultural. Mediante una escritura, el discurso historiográfico traza el lugar de un presente planteado como distinto de aquello que se vuelve su pasado.

EL TRABAJO HISTÓRICO, UNA OPERACIÓN COLECTIVA

La ruptura a la que se está haciendo referencia implica una acción que la constituye. Un texto histórico (es decir, una nueva interpretación, métodos propios, otras pertinencias, una naturaleza diferente del documento, un modo de organización característico, etc.) remite a una operación que forma parte de un conjunto de prácticas presentes. Este segundo aspecto es el esencial. Porque privilegiar la relación del sujeto (historiador) con su objeto (histórico) es producto de una concepción idealista, todavía muy frecuente. En realidad, lo que predomina es la relación de un estudio particular con otros, contemporáneos, es decir, con un "estado de la cuestión", con las problemáticas definidas por un grupo de historiadores, con las cuestiones que abren y los "desvíos" (o progresos) que posibilitan, con el control que se ejerce entre especialistas de la misma disciplina y, por la mediación de esos equipos, con la sociedad donde se elaboran los modos de compren-

---

espacial y por la desaparición del origen. Sus análisis permiten aclarar la índole de la historiografía, siempre y cuando no se postule que es una emergencia del pasado. Véase, en particular, *De la grammatologie*, París, 1967, pp. 11-42 [trad. esp.: *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1986].

8 Véase Paul Beauchamp, *Création et séparation*, París, 1970.

der y analizar que le son propios. Cada investigación se inscribe en una red cuyos segmentos dependen unos de otros y cuya combinación define el trabajo historiográfico en un momento determinado.

Finalmente, ¿qué es una "obra de valor", en historia? Aquella cuyos pares reconocen como tal. Aquella que representa un *progreso respecto de un estado actual* de las investigaciones y los métodos. Aquella que, ligada por toda su elaboración al medio en el que aparece, posibilita, a su vez, cuestiones y estudios nuevos. El objeto histórico (en otras palabras: el libro o el artículo aparecido) es el *producto* de una operación articulada con un *trabajo colectivo* que a su vez es relativo a funciones y coacciones en la sociedad presente (la situación del grupo de los historiadores, la naturaleza académica de una disciplina, el papel concedido a la investigación, la organización de la edición o de los *mass-media*, el tipo de consumo propio de un público, etc.). Como el producto que sale de una fábrica, el estudio histórico se refiere al "complejo" de una fabricación específica y localizada, mucho más que a una significación y a una "realidad" exhumadas del pasado.[9]

En todo caso, aislar dicha operación de su relación con el grupo, con la red de prácticas científicas y con la situación global donde se inscribe; despegar la delgada película de ideas que implica; considerarla finalmente como la relación de un historiador presente con su objeto pasado, sin tener en cuenta la necesaria mediación de una sociedad presente, sería mera ideología. El "relativismo" al que conduce este punto de vista idealista es el efecto de una abstracción inicial; hace emerger en la teoría la arbitrariedad y la inconsistencia del recorte que efectúa un examen que, en el trabajo histórico, solamente retuvo a un "sujeto" individual en busca de una "realidad" por exhumar.[10] De hecho, una operación científica objetiva es el campo

9 Como esta presentación global no permite esclarecer las cuestiones, debemos remitir al lector a algunos trabajos personales que suministran los jalones de una reflexión epistemológica sobre la historia: "Les sciences humaines et la mort de l'homme. Michel Foucault", en *Études*, marzo de 1967, pp. 344-360; "Religion et société. Les messianismes", en *Études*, abril de 1969, pp. 608-616; "Histoire et structure. Débat", en *Recherches et débats*, Nº 68, 1970, pp. 165-195; "Ce que Freud fait de l'histoire", en *Annales*, t. XXV, 1970, pp. 654-667; "Faire de l'histoire", en *Recherches de science religieuse*, t. LVIII, 1970, pp. 481-520; "L'opération historique ou la production de l'histoire" (de próxima aparición) (textos retomados en dos obras de Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 2ª ed., París, 1978, e *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, nueva ed., París, 2002).

10 Véase al respecto la crítica perspicaz y matizada que hizo Adam Schaff de las posiciones de Mannheim, en *Histoire et vérité. Essai sur l'objectivité de la connaissance historique*, París, 1971, pp. 153-179 [trad. esp.: *Historia y verdad*, Barcelona, Crítica, 1988].

cerrado de un encuentro entre lo que se hace y lo que se deshace en un período determinado. Los textos históricos jalonan el desplazamiento de la frontera creada por esa dialéctica permanente. Representan (ponen en escena) en el lenguaje, en la forma de discursos sucesivos, las huellas de una lucha, interna a toda sociedad, entre el trabajo de crearse y el trabajo de la muerte.

EL DISCURSO MÍSTICO

Por todos los aspectos mencionados, la reflexión sobre la investigación historiográfica no tenía el efecto de alejarme progresivamente del estudio que era su punto de partida, como si, para entrar en una "filosofía" de mi trabajo, yo abandonara el terreno de dicho trabajo. Al preguntarme qué hacía cuando proseguía un estudio histórico, otra vez me veía llevado, por el contrario, al objeto de ese estudio. Si una larga etapa de registros eruditos había puesto a distancia el objeto de la investigación y abierto una segunda etapa, la de una reflexión sobre la naturaleza de dicha investigación, de pronto, mediante ese desvío, comprendía mejor los problemas a los que respondía, en el siglo XVII, la instauración del discurso místico, y percibía más claramente las cuestiones inherentes a la "búsqueda" propia de Surin.

Por un lado, la misma obra de Surin forma un cuerpo: así como el discurso historiográfico, aunque en otro modo, es una *organización* destinada a representar al *otro*. Analizable según métodos análogos a aquellos que permiten construir los "modelos" propios del cuento popular o el relato fantástico,[11] el texto de Surin puede ser encarado primero como un conjunto estructurado que apunta a *manifestar un ausente* necesario y sin embargo imposible de ubicar como tal en el enunciado. Un referente es a la vez la condición de posibilidad de ese discurso y su "producción" semántica (lo que dice), pero no su contenido. Surin lo nombra en su texto: Dios, o Jesucristo. Pero también lo plantea como "oculto". Por eso hay que examinar la índole de ese "discurso místico" que articula lo *dicho* con lo *no-*

11 Véanse Vladimir J. Propp, *Morphologie du conte*, París, 1970; Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, París, 1970 [trad. esp.: *Morfología del cuento*, Tres Cantos, Ediciones Akal, 1985, e *Introducción a la literatura fantástica*, Barcelona, Ediciones Buenos Aires, 1982]; Louis Marin, *Sémiotique de la passion*, París, 1971; Erhardt Guettgemans, "*Text* und *Geschichte* als Grundkategorien der Generativen Poetik", en *Linguistica Biblica*, Nº 11-12, Bonn, enero de 1972, pp. 2-12.

dicho, o que tal vez, vacilante entre uno y otro, no hace otra cosa que yuxtaponer proposiciones contradictorias. En otros términos, ¿es posible el *discurso místico*?

¿O bien hay que reconocer en Surin una impotencia para "sostener" ese discurso? Tenemos confesiones de tal impotencia: por ejemplo, un uso incoherente de los contrarios, o bien el recurso indefinido a la "experiencia" como a un indecible, "noche donde todas las vacas son negras". En este último caso, el enunciado "experiencia" sería, *en* el texto, una pieza que connotaría la inexistencia de un lenguaje "teo-lógico".[12]

Por cierto, el lenguaje de Surin oscila entre *decir* y *no decir*; está quebrado por la fisura introducida con el "lenguaje desconocido" que Dios "forma él mismo por su Espíritu". Pero esa fisura acarrea una reformación del lenguaje, organizada en una *coincidatio oppositorum* que por otra parte no es identificable con ese "muro" que Nicolás de Cusa decía que rodeaba el paraíso –"Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris et nequaquam citra"–,[13] porque de lo que aquí se trata es de una estructura de remisión, y no tanto de clausura. Surin no defiende el lenguaje, sino que éste está más bien herido por el sentido.

Aquí lo "indecible" no figura sólo como un indicio que afecta los enunciados, relativizándolos y consagrándolos finalmente a la insignificancia. Es lo que designa un *vínculo* entre los términos o las proposiciones contrarias que presenta el lenguaje. Por ejemplo, es el vínculo entre *dulce* y *violento* lo que dice algo de "Dios" o del amor. De la misma manera, pero en el nivel de las macrounidades literarias, el hecho de que la prosa remita a la poesía y la poesía a la prosa, es decir, el establecimiento de una "proporción" entre esos dos géneros diferentes, crea *en el lenguaje* el espacio de un significado que su misma distancia indica pero no nombra.[14]

En otros términos, la misma fisura de lo "indecible" estructura el lenguaje. No es la vía por la que hace agua. Se convierte en aquello en función de lo cual el lenguaje es redefinido. Esa transformación es más visible en otra parte, por ejemplo en Pascal, cuando muestra cómo los discursos de Epicteto y de Montaigne "se quiebran [...] para hacer lugar a la verdad

12 En este caso, habría que entender con Wittgenstein por "místico" lo que se ubica fuera de la esfera de lo decible: "un guarda-todo ontológico". Véase Jacques Poulain, "Le mysticisme du *Tractatus logico-philosophicus* et la situation paradoxale des propositions religieuses", en D. Dubarle y otros, *La recherche en philosophie et en théologie*, París, 1970, pp. 75-155.

13 Nicolás de Cusa, *Philosophisch-theologische Schriften*..., Viena, 1964-1967, t. III, p. 132; *Visio Dei*, cap. IX.

14 Véase M. de Certeau, "J.-J. Surin interprète de saint Jean de la Croix", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XLVI, 1970, pp. 56-66.

del Evangelio [...] que concede las contrariedades",[15] y cuando ve en ese punto focal una tensión indefinida de los contrarios cuyo signo es el nombre quebrado de Jesucristo.* La revolución que aquí se opera consiste en reemplazar la relación tradicional de la palabra (o del lenguaje) con una "cosa" por vínculos *internos al lenguaje* (es decir, por vínculos entre términos complementarios o contrarios). De tal modo, la "cosa" no está ya manifestada por y en la palabra, sino "ocultada" (*mística*). Una "falta" articula antinomias y paradojas que hacen referencia a la realidad mística sin que ella sea jamás dada, localizable o verbalmente identificable con una expresión o con proposiciones.

Así se opera una reestructuración del discurso, determinado por la ausencia de lo que sin embargo designa. Objeto de numerosas discusiones en Surin y sus contemporáneos, ese "lenguaje místico" presenta entonces en él dos características fundamentales. Por un lado, una *espacialización* del lenguaje prevalece sobre la relación (que podría llamarse "vertical") del *verbum* con una *res*. El vínculo con el referente es un vínculo entre significantes, es decir, una organización del espacio lingüístico.

Por otro lado, ese lenguaje tiene como cosa propia una *estructura escindida*, desde el momento en que la separación entre dos términos necesarios pero contrarios uno con el otro es la única que permite la instauración de una expresión "simbólica". En esa época, la reflexión se dirigió más especialmente sobre la más pequeña unidad del lenguaje, "la palabra mística": sin embargo, se decía, el significante más simple es ya una combinación de opuestos (por ejemplo, "furiosa quietud", para retomar el caso citado por Diego de Jesús). *La* palabra no puede ser sino *dos*. Ya está escindida. Ese plural inherente a la unidad elemental de significación es la marca de un sentido "místico" que el lenguaje no toma ni recibe ya en sus redes, y que lo recompone a partir de una "herida", en función de una disyunción fundamental de la palabra y la cosa. "Ciencia de circuncisión", "cuchillo cortante", decía Diego de Jesús a propósito de esa "doctrina" donde son esenciales "la incisión y la anatomía mística".[16] Su discurso está organizado como manifestación de un corte.

Por lo tanto, lo "indecible" no es tanto un objeto del discurso como una referencia que indica una condición del lenguaje. Si es fácil reconocer

15 *Entretien de M. Pascal et de M. de Sacy*, ed. de Courcelle, París, 1960, pp. 55-61.

* Es posible que el autor remita aquí al modo en que se escribe Jesucristo en francés: *Jésus-Christ*. [N. del T.]

16 Diego de Jesús, *Notes et remarques en trois discours pour donner une plus facil intelligence des phrases mystiques...*, en *Les Œuvres spirituelles du B. Père Jean de la Croix*, París, Chevallier, 1652, p. 272 (paginación propia).

mutaciones paralelas en la misma época, por ejemplo en la organización del arte barroco o en las teorías sobre el lenguaje, también es importante deslindar el alcance de ese "modelo" respecto de las interrogaciones que, desde entonces, se refieren al discurso teológico, o al discurso que, en muchos aspectos, tomó su lugar y recuperó sus problemas: el de la historia.

LA CUESTIÓN DEL OTRO

No se ha dicho todo del discurso místico cuando se mostró (por caminos de los que el que precede sólo dio un ejemplo) cómo se organiza en función del otro *necesario* y *faltante* de que habla. Los textos analizados son indisociables de su *producción*. Precisamente es al tratar este último problema cuando un estudio histórico se distingue de uno literario. El estudio histórico capta los textos (y toda suerte de documentos) como los indicios de sistemas de acción y en una relación necesaria de todo producto con su producción. Sobre todo apunta a especificar la articulación de un decir con un hacer.[17]

En consecuencia, este trabajo toma al revés el proceso de la transmisión literaria o de la multiplicación de los comentarios. Y "remonta" del efecto a las condiciones de posibilidad objetivas de su aparición. Allí donde hoy recibimos una obra que su pasaje, a través de los siglos, separó de su fabricación inicial e introdujo en los circuitos de las actividades propias de nuestro tiempo (ventas, lecturas, conservación, etc.), allí donde encontramos textos aislados de la cadena de operaciones de que formaban parte, afectados con el nombre particular de "Surin" y ofrecidos al consumo o a las necesidades de grupos religiosos o de lectores bien "caracterizados", el historiador se esfuerza por recomponer los procesos de una "economía" (religiosa, social), aquella de la que la obra era un resultado y un síntoma parciales. De tal modo, alcanza su objetivo propio: determina a la vez *lo que ya no es* y *lo que permitió* ayer las huellas o los productos hoy verificables. Así, puede plantear al *otro* como *condición de posibilidad* de lo que analiza.

Desde ese punto de vista, la tarea actual del historiador consiste en dejar en claro, en sus combinaciones, dos elementos igualmente necesarios

17 Es también un problema teológico fundamental, obliterado con demasiada frecuencia por el solo examen del discurso constituido. Véase M. de Certeau, "L'articulation du dire et du faire", en *Études théologiques et religieuses*, t. XLV, 1970, pp. 25-44.

para la comprensión de otra "economía": 1) una *estructura* de acción; 2) un *desvío*, el que representa toda obra particular en un conjunto social. Por un lado, pues, lo *común* de un sistema de producción; por el otro, lo *propio* de una búsqueda.

No es posible aislar uno de estos dos elementos sin caer en una mitología positivista o edificante. La obra de Surin no se "sostiene" sola, como si, por ejemplo, los grupos espirituales del siglo XVII, o las escisiones que se operan en la teología entonces enseñada, no fueran más que su decorado y su "contexto". A la inversa, la "mentalidad" religiosa del siglo XVII, o la progresiva marginación de los espirituales, no es una realidad a la que se pueda considerar la causa o el basamento de su obra particular. Estos dos polos del análisis, que no pueden plantearse independientemente uno del otro, se apoyan uno en el otro. Es su relación (controlable, extensible) la que los "sostiene". Por tanto, su soporte no es un real que estaría en alguna parte, tomado en el lenguaje del historiador. Es el hecho de que *se explican mutuamente* según un modo particular (el de una historiografía presente) y de que *remiten mutuamente a una realidad faltante*, la operación pasada, el acto de ayer.

Sería fácil, pero demasiado largo, reconstituir las interferencias que condujeron el estudio de Surin ora hacia estructuras globales, ora hacia su particularidad. Por el lado de lo "global", lo que aparecía poco a poco eran el aislamiento del "discurso místico" en el siglo XVII y la tripartición de la teología en ciencias autónomas; la constitución de redes espirituales "en la Iglesia, pero casi sin necesidad de ella",[18] iglesias miniaturizadas y marginadas donde circulan utopías globalizadoras, políticas y místicas a la vez; las nuevas vecindades que crean, entre la literatura espiritual y la literatura popular, el "ateísmo" y la politización de los sistemas de referencia en las élites; las proximidades entre la fe y la locura, en el momento en que la razón desposa al Estado; las homologías entre los fenómenos diabólicos y místicos entre 1620 y 1640; etc. La particularidad de Surin planteaba también problemas propios: su locura, por supuesto, forma extrema de su pasaje al límite; pero también la unidad "individual" constituida no tanto por tal o cual "experiencia" como por la serie o la sucesión de relatos y de tratados puestos bajo el mismo nombre propio, la especificidad en Surin de su relación con el lenguaje y la comunicación, la organización de su discurso en función de lo que apunta a producir, etcétera.

18 Alphonse Dupront, "De l'Église aux temps modernes", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXVI, 1971, pp. 440-441 (retomado en su compendio *Genèses des temps modernes*, París, 2001, pp. 283-305).

Pero cada uno de esos aspectos remitía a su complementario. Por ejemplo, la conciencia que tenía Surin de su "locura" o de la "herida divina" acompañaba a códigos de percepción. La irrupción de rojos sobre un horizonte textual pintado de blanco y negro también implicaba un diccionario de colores. La pulsación arquitectónica que compromete a la obra en su totalidad en las categorías imaginarias de lo "cerrado" y lo "abierto" refería a una antinomia simbólica de la superficie y del agujero en el lenguaje artístico o científico de la época, por ejemplo.

A través de su detalle indefinido, la operación interpretativa siempre hacía resurgir un problema que parecía también planteado por el trabajo histórico y por la dialéctica interna de su objeto: *la articulación de la continuidad* (estructural) *y de la ruptura* (fáctica). Eso implicaba llegar a una cuestión esencial, sin duda la cuestión central en la "mística" de Surin, que se presenta o en la forma de la relación entre lo *universal* divino y la *particularidad* de la experiencia, o en la forma de la compatibilidad entre "*catolicismo*" (una extensión eclesial o humana) y un *corte* siempre necesario (respecto del "*mundo*", el grupo o la propia tradición religiosa).

En la doctrina de Surin, esta tensión se manifiesta, por ejemplo, en la figura del lazo *necesario* entre el "primer paso" (corte, "salto", decisión "repentina") y la "noción universal y confusa" (conocimiento sin causa y sin conocimiento). No porque uno produzca al otro, o porque haya un pasaje cronológico obligado de uno a otro. Lo universal de la "noción" *no es posible sin* el "primer paso", al que no dej*a de remitir como a un límite (a una "pérdida" o a una muerte) con el cual se articula el "pati divina"*, o como a una ruptura que jamás es "superada" porque se repite incesantemente en diferentes formas a lo largo de todo el itinerario espiritual y, de ese modo, se convierte en el motor del movimiento que hace de cada "conocimiento" espiritual la "casi-metáfora" de un conocimiento nuevo.[19]

En otras palabras, el sentido jamás aparece como un estado o como un objeto de saber, ni siquiera como una relación estable y dominada. Sólo es *dado* en función de un *acto*. Es lo universal ligado con una ruptura, sin ser jamás identificable con uno u otro. La verdad que anuncia el movimiento es *la indefinida relación de diferencia y necesidad* entre el "espacio" de significación que abre cada ruptura y la "pérdida de lugar" que siempre vuelve a solicitar, en un modo u otro de conversión, la vida en la "región del puro amor".

19 Acerca de este término de "casi-metáfora" con el cual W. P. Alston propone designar un tipo de término religioso (*Philosophy of language*, Englewood Cliffs, 1964, p. 105), véanse las reflexiones de Jean Ladrière, "La théologie et le langage de l'interprétation", en *Revue théologique de Louvain*, 1, 1970, pp. 262-264.

Que esta problemática esclarece a la vez nuestra relación enigmática con el Otro en y por la historia, la índole de una mística cristiana y las relaciones entre la historiografía y la mística es la hipótesis que poco a poco formó un itinerario de historiador en el campo de la literatura espiritual del siglo XVII.

3
Henri Bremond, historiador de una ausencia

Con los dos tomos de la *Métaphysique des saints*,[1] Henri Bremond construyó la plaza fuerte de la *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*. Tras los ensayos anteriores a 1914 (que él designaba como la "Preparación" de la *Histoire*) y tras los seis altos volúmenes del monumento, él eleva esta torre central. Es el campanario de la basílica con la que Albert Thibaudet comparaba el conjunto: "la basílica del doctorado de san Francisco de Sales".[2] Largamente madurada, bruscamente decidida, construida por último con una forma más doctrinal que lo previsto, la obra se yergue como un signo de reunión de las investigaciones anteriores.

Cuando se decide a hacerlo, Bremond no está ya seguro de poder decir "lo esencial" al término de los volúmenes cuyo horizonte se extiende cada vez más (en 1928 tiene 63 años). Además, movilizado por el debate de la *poesía pura* (que laicizaba su gran tema, la disputa de la plegaria pura)[3] y por las discusiones alrededor del ascetismo,[4] se ve al mismo tiempo provocado y conducido a tomar conciencia de sus posiciones de una manera más aguda. Por último, su obra pasada y su autoridad presente le permiten una jugada más audaz: hablará de la "metafísica" y del secreto que, hasta entonces, formulaba introduciendo sus propias ideas en las batallas del siglo XVIII o tomando la voz de personajes antagonistas –Newman y

1 El tomo VII salió de la prensa en agosto de 1928 y se puso en venta en septiembre (una segunda tirada se hizo en enero de 1930). El tomo VIII se terminó de imprimir en octubre de 1928 y se puso en venta en noviembre (una segunda tirada se hizo en junio de 1930). Debemos estas informaciones a la señorita Jeanne E. Durand, de la editorial Bloud y Gay.

2 Albert Thibaudet, "Autour de la *Métaphysique des saints*", en *Revue de Paris*, 1 de enero de 1929, p. 85.

3 *Ibid.*, p. 89.

4 "Ascèse ou prière? Notes sur la crise des *Exercices* de saint Ignace", en *Revue des sciences religieuses*, t. VII, 1927, pp. 226-261, 402-428, 579-599.

Manning, Fénelon y Bossuet, Bérulle y los jesuitas–, y que permanecía oculta detrás de lo que el propio Bremond llamaba sus "metamorfosis" de historiador.[5]

Por lo tanto, a pesar de los consejos de prudencia de Blondel o de Baudin, y en la efervescencia (más que la fiebre) de las polémicas, compone los tomos VII y VIII, dos gruesos volúmenes que fortifica con un tercero, la *Introduction à la philosophie de la prière. (Textes choisis)*, que apareció en junio de 1929 y que él designó como "un apéndice a la *Métaphysique des saints*".[6] Luego de una interrupción de seis años (1922-1928), la *Histoire* adopta un nuevo aspecto. Bremond le da un giro mucho más sintético y doctrinal, que por otra parte ostenta un título inesperado bajo su pluma: una *Métaphysique*.

En el conjunto de la obra, legítimamente pueden preferirse otras partes a ese conjunto. Si produjo más ruido en la época, en la actualidad llama menos la atención. Literaria e históricamente, sin duda no es el más logrado. Para instruirse o animar el espíritu, de buena gana se vuelve a tomar el majestuoso volumen consagrado al Oratorio de Bérulle –el más decisivo en la evolución de Bremond y el más determinante para la orientación de las investigaciones históricas desde hace cincuenta años– o el tomo V sobre la escuela del padre Lallemant, o incluso los tomos IX y X, sobre la vida cristiana y las oraciones del Antiguo Régimen. El caso es que aquí Bremond toma posición; levanta su bandera. Cuando se lo relee no se puede menos que sentirse impactado; pese a las precauciones y las distinciones de un análisis más sutil y profundo que nunca, se afirma. Escribe a Blondel: "A pesar de mi suavidad, creo que es lo más temible que se publicó contra el extrinsecismo antimístico".[7] Hasta tiene la impresión de que se descubre, en el sentido militar del término. En él, esto es único. A una obra que brilla con tantas luces, a las escenas sucesivas de la *Histoire*, por momentos admirablemente representadas y pobladas por cien Bremond diferentes, "salesiano con Francisco de Sales, lallemantiano con Lallemant, berulliano con Bérulle"[8] les faltaría cierta gravedad de no haber existido esos dos volúmenes.

Los contemporáneos no se engañaron con esto. Las críticas, las discusiones y hasta las amenazas más graves surgieron alrededor de la obra, a

5 Carta al padre Cavallera, Pau, 1921: "Me verán pasar sucesivamente por tantas metamorfosis que en verdad terminarán por no creerme partidario (cosa que soy incapaz de ser, ¡casi demasiado!)" (Toulouse, Archivos SJ, Papeles Cavallera).

6 Henri Bremond, *Introduction à la philosophie de la prière. (Textes choisis)*, París, Bloud y Gay, 1929, p. 354.

7 Carta a Blondel, Arthez d'Asson, 2 de septiembre de 1928.

8 Carta al padre Cavallera, Pau, 1921 (Toulouse, Archivos SJ, Papeles Cavallera).

pesar de su talento de rival y su habilidad para elegirse adversarios menos indiscutibles, como el padre Pottier o incluso el padre Cavallera (cuyas posiciones parecían excesivas a muchos de aquellos que no adoptaban las de Bremond). Cuando compone su *Métaphysique*, ya no tiene la libertad de que gozaba cuando se batía por la "poesía pura". Penetra en un campo donde se ejerce una autoridad que no es solamente la del magisterio sino la de los mismos teóricos a los que no deja de oponer la experiencia indecible de la plegaria. Sale al paso de los teólogos, en su terreno. Por cierto, tiene sus razones al escoger a "dos dominicos" para "la gran síntesis"[9] (Charles Du Bos observará maliciosamente el efecto de esa elección sobre el padre Garrigou-Lagrange),[10] y también para añadir a su elección al jesuita Crasset. Además, piensa, "la idea de suspender todo del dogma de la gracia santificadora [lo] vuelve más difícilmente atacable".[11] Por último, responde de antemano a los historiadores que habla como "metafísico", y a los teólogos, que sólo es el testigo de los grandes doctores. ¡Vanas precauciones! En todos esos puntos es el blanco de críticas ceñidas, precisas, que su arte no siempre logrará esquivar ni tampoco hará olvidar su solidez. Todavía hoy, "un teólogo de profesión" –la frase habría hecho sonreír a Bremond, él, que no se sentía demasiado atraído por esa profesión y que le tenía un poco de temor– "puede comprobar en él algunas simplificaciones excesivas".[12]

Pero retomar la posición de Bremond al nivel de las polémicas sería faltar a lo esencial. Por legítimas que hayan podido ser, se refieren o a problemas cargados de pasiones hoy adormecidas (pero no siempre apagadas) o a cuestiones que me atreveré a llamar "de especialidad" y que, en su tecnicidad teológica, nos ubicarían fuera de la perspectiva bremondiana. La *Métaphysique des saints* da lugar a algo más grave. Un problema implicado en todas partes aflora aquí con expresiones que, en el doble sentido del término, lo traicionan. Tras los elementos retomados de concepciones contemporáneas bastante divergentes pero conciliadas por un hombre fiel a todas sus amistades, detrás de los mil rostros del pasado iluminados alter-

9 Carta a Blondel, 2 de septiembre de 1928.

10 Charles Du Bos, *Journal*, t. v (1929), París, 1954, p. 76. El padre Garrigou-Lagrange, por otra parte, había revisado las notas del padre dominico que releyó la primera redacción de los capítulos consagrados a Chardon y a Piny.

11 Carta a Blondel, 2 de septiembre de 1928.

12 Jean Gautier, "L'abbé Bremond. Un grand serviteur de l'Église", en *Le Figaro*, 15 de junio de 1965, añade: "Por ejemplo, cuando plantea la distinción que tanto le gustaba del antropocentrismo y del teocentrismo, o cuando encara el problema tan delicado de la plegaria pura".

nativamente por el pasaje del historiador y que se apagan tras él, hay una cuestión y una respuesta que relacionan de igual modo a Bremond con su tiempo y con aquel del que habla. La cuestión le es planteada por una prueba espiritual que desde hace mucho tiempo llama toda la atención del médico y del historiador: la inadecuación entre los conocimientos religiosos y el *real assent* de la fe. La respuesta tiende a reconstituir una doctrina que da cuenta de la "vivencia", todavía más a elaborar una filosofía del silencio a partir de *la inquietud religiosa*. Al respecto, la *Métaphysique des saints* es una interpretación de la experiencia religiosa moderna, siempre y cuando se mantenga la ambigüedad de un término que puede designar como "moderno", pero por diferentes razones, al siglo XVII o al XX. Metamorfosea una literatura de la presencia en una interrogación sobre la ausencia. Narra aquello que, para Bremond, es *su* cuestión. Encararlo de tal modo es poder discernir mejor las avenidas de los dos volúmenes y la significación de una obra demasiado florida para que aparezca de entrada como un fruto nocturno y como el vocabulario todavía incierto de una gran interrogación contemporánea.

"HISTORIA" Y "METAFÍSICA"

Al escribir su obra, Bremond se otorga de manera alternativa la posición del filósofo y la del historiador. "Síntesis propiamente doctrinal", escribe al presentar los tomos VII y VIII, "teoría, metafísica de la plegaria cristiana",[13] "metafísica de la vida interior",[14] etc. Pero, por otra parte, dice que esa "vasta síntesis" no es más que una "antología doctrinal":[15]

> Aquí –y con razón– hago las veces de historiador, no de doctor. Me parezco a esos contramaestres del Nuevo Mundo que reciben, numeradas, etiquetadas una a una, todas las piedras de un viejo claustro francés, y que se limitan a volver a colocar esas piedras unas sobre otras, según los planos del arquitecto primitivo.[16]

13 *Histoire*, t. VII, Prólogo, p. I. Con el nombre de *Histoire* designamos los volúmenes de la *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*.

14 *Ibid.*, t. VII, p. 26.

15 H. Bremond, *Introduction à la philosophie…*, *op. cit.*, p. 4, sobre los dos tomos de la *Métaphysique des saints*.

16 *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, p. 376.

> Por lo que a mí respecta –sigue diciendo–, sin tratar de rechazar mi naturaleza, que me inclina más hacia lo concreto que hacia lo abstracto, aquí trato de obrar como filósofo: papel que, por lo demás, no me habría sido dado, de no haber encontrado totalmente razonada y edificada, en los diversos maestros que aquí se encuentran reunidos, una verdadera metafísica de la plegaria.[17]

Sigue siendo historiador, en realidad no desea abandonar el suelo de lo concreto; pero "el amante de las cosas del alma"[18] también pretende deslindar hoy "la esencia" de la plegaria, que para él es la esencia de la religión.[19] En los autores que recorrió, enfoca lo que ellos mismos no distinguieron, lo que en el fondo ni Séguenot, ni Bourdaloue, ni siquiera Piny supieron ver, y que sin embargo es "lo esencial". En otras palabras, quiere extraer de la historia su lección doctrinal y su filosofía, una "filosofía" definitiva que la *experiencia* de los santos enunció y que el *movimiento de una época* revela. En consecuencia, a las construcciones intelectuales de las que huye saludándolas de muy lejos les opone un conjunto histórico, esa filosofía que salió totalmente armada de *un* pasado. Por cierto, opera una selección en esa historia; dice que de ella sólo retiene, como garantes, a los maestros que nos vienen del lejano "país de la verdad";[20] pero si se tiene en cuenta la disparidad de los títulos que pueden significar a esos testigos su designación en ese alto puesto de vigilias, ante todo es posible destacar el hecho primero de una "metafísica" justificada por una "historia".

Teatro literario y proyecto "filosófico"

En Bremond, esa ambición responde a una necesidad interior. Pero primero se presenta en una forma más humilde, más familiar a sus lectores, aunque igualmente sospechosa para muchos de ellos. Es una suerte de teatro literario: la aparición de personajes que, con trajes y nombres diferentes, representan papeles idénticos. Un par-tipo es definido ya en el ensayo sobre *Sainte Chantal* (1912): la mística inspiradora y el doctor intérprete

17 *Ibid.*, p. 311. Aquí Bremond opone su proyecto al del padre Daeschler, que "se limita a profundizar un caso particular, la espiritualidad solamente de Bourdaloue, espiritualidad, por otra parte, menos teórica, menos enseñada que vivida".

18 Henri Bremond, *L'inquiétude religieuse*, serie II, París, Perrin, 1909, p. 391.

19 "El hecho de la plegaria, lo que equivale a decir el hecho religioso" (*Histoire*, *op. cit.*, t. VII, p. 59).

20 *Ibid.*, t. I, p. XXII.

de la experiencia. Coincide con Coton, Olier, san Jean Eudes, Gagliardi, mientras espera a Madame Guyon y a Fénelon, es decir, "una segunda Isabelle" Bellinzaga y "un segundo Gagliardi".[21] Otro par aparece más primitivo aun en el pensamiento de Bremond, pero más reciente en la *Histoire*, donde prevalece poco a poco sobre el primero; es la antítesis Fénelon-Bossuet, la de lo místico y lo dogmático. Resurge con otras caras: Baltazar Álvarez y Mercurian; Saint-Cyran y Arnauld; por un lado, Lallemant, Surin, y, por el otro, las autoridades romanas; o incluso, prefigurando a Fénelon, el padre Piny y, frente a él, los padres del convento Saint-Jacques, por ejemplo. En otras partes, dicho par toma la forma de una tensión que opone a dos Yo en un mismo hombre: en Pascal, el cristiano ferviente y el teólogo jansenista; en Bourdaloue, su vida mística y su filosofía antimística… Héroes sucesivos toman así el relevo de personajes o funciones inmutables. Una forma literaria es una interpretación de los hechos.

El historiador Bremond se esfuerza por mostrar que esta interpretación está justificada. Pero son la estructura de su relato y su filosofía de la historia las que le imponen al lector una visión de los hechos que es la del autor; en todas partes, es la experiencia que anima una doctrina verdadera; en todas partes se enfrentan una tendencia al ascetismo o dogmatizante y otra espiritual y religiosa. Thibaudet observaba ya que los retratos de la *Histoire littéraire* son un poco pálidos (salvo el de Saint-Cyran, muy trabajado y finalmente desdichado) y que "el ideal del señor Bremond sería que, en su galería, todos sus místicos dijeran la misma cosa".[22] Sin embargo, aquí la repetición tiende a manifestar un sentido. En todas partes, en el relato del historiador, se oponen "el yo de superficie" que "se nutre de nociones" y "el yo central y profundo",[23] o incluso, de manera equivalente, "especulación" y "vida",[24] teólogos y espirituales. La literatura religiosa siempre es "la misma historia", porque se desarrolla según un proceso que no produce sus expresiones auténticas y magistrales sino a partir del *anima*, y que tropieza con una resistencia intelectualista primero sorda, luego amenazadora, antes de ser triunfante. Por lo tanto, el relato bremondiano, en el primer aspecto, describe la ley genética de todo lenguaje verdaderamente espiritual y, en el segundo, el drama de su elaboración. De tal modo, ya una "metafísica" emerge de la historia como su "forma".

21 *Histoire*, *op. cit.*, t. XI, p. 53.
22 A. Thibaudet, "Autour de la *Métaphysique…*", *op. cit.*, p. 78.
23 *Histoire*, *op. cit.*, t. VII, p. 51.
24 "Especulación y vida siempre serán dos cosas distintas" (*Discours prononcé dans la séance publique tenue par l'Académie Française pour la réception de M. l'Abbé H. Bremond, 24 mai 1924*, París, Instituto de Francia, 1924, p. 23).

Por lo demás, la estructura literaria se refiere a una convicción personal más íntima. No implica solamente, entre la experiencia y la inteligencia o entre los "santos" y los teólogos, un tipo de relación cuyos orígenes filosóficos pueden situarse sin dificultad a comienzos del siglo XX; ella supone que el estudio histórico tiene un alcance doctrinal. Y si el análisis de los hechos religiosos tiene una significación desde el punto de vista de la verdad, es imposible separar los resultados o el espíritu de una búsqueda positiva y la inteligencia personal de la fe. Muchas veces, Bremond evocó ese problema, en particular a propósito de monseñor Duchesne (con gran discreción, en su Elogio de 1924, y más francamente, en la abundante correspondencia a la que dio lugar la preparación de ese discurso): al referirse a su predecesor en la Academia, hacía una distinción prudente entre la acribia del sabio en materia histórica y la docilidad del fiel en materia doctrinal. No importa qué ocurra con la posición real de monseñor Duchesne; Bremond afirma así que la historia tiene consecuencias desde la perspectiva de la fe.[25] Sin embargo, para él, la "filosofía" que surge del análisis consagrado a la experiencia espiritual no es precisamente la que presenta un discurso especulativo sobre el dato revelado. Por consiguiente, debe ser designada con un término que la distinga de la teología "escolástica" o intelectualista. Por eso, a pesar de los revisores, que habrían preferido la palabra "teología",[26] él habla de una "metafísica", la "metafísica de los santos".

La preparación de la Métaphysique des saints

Si bien esta "filosofía" no se muestra solamente tras la máscara de una estructura literaria, si bien termina por emerger en los tomos VII y VIII, se la ve despuntar con lentitud, desde el tiempo en que la *Histoire* sólo está en el período de su "Preparación". Al final de su vida, el 16 de enero de 1932, Bremond escribe a Giuseppe De Luca:

> ¿Leyó usted mis dos volúmenes de *L'inquiétude religieuse* y *Âmes religieuses*? […] Allí están todos los presentimientos de la gran *Histoire littéraire.* […] Me parece que lo más curioso, en un vagabundo como yo, es la unidad, la *unicidad* constante. Porque no hace falta decirle que, en

25 Véanse las observaciones de Alfred Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, París, 1936, p. 57.

26 Así, el revisor dominico de los dos primeros capítulos del tomo VIII señalaba que más valdría hablar de *teología* que de *metafísica* o de *filosofía* (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond).

> mi pensamiento, todos mis supuestos *divertimentos*, por ejemplo, mis fantasías estéticas (Poesía pura…), están gobernados únicamente por la curiosidad: ¿qué es orar? ¿acaso oramos?[27]

Y remite al "prefacio de la segunda serie de *L'inquiétude religieuse*" donde, en 1910, tras haber citado una frase de Joseph de Maistre sobre la multitud de cristianos de rodillas en una iglesia –"¿Cuántos de ellos oran realmente?"–, en efecto agregaba: "Si uno fuera dueño de su vida, yo habría querido que toda la mía estuviera absorbida en la búsqueda de una respuesta a esa pregunta de Joseph de Maistre, recompensada por una definición de la plegaria que permitiera oír sin medida a todos aquellos *que oran realmente*".[28]

Pregunta única, pregunta central, fuente de un incesante trabajo que, en la *Métaphysique des saints*, desemboca en una "definición de la plegaria". Incluso hay que remontarse más aun en el tiempo para ver cómo se dibuja el proyecto que concluye en 1929, porque otro texto recuerda el origen lejano de la *Histoire*. Desde el comienzo se trataba de un análisis histórico y doctrinal que giraba por completo alrededor de un solo tema: la plegaria y su definición: Escribe:

> Muy joven aún había escogido como tesis de doctorado a los escritores espirituales del siglo XVII, tesis de literatura pura y de lexicología. Pero pronto, cuando puse lo mejor de mi curiosidad en las cosas de la vida interior –no ya en las palabras–, los *Parochial Sermons* y la *Church of the Fathers* de Newman me insuflaron la ambición de escribir una *Histoire universelle de la prière chrétienne*.[29] Encuentro ese bello título muchas veces caligrafiado en mis notas anteriores a mis 30 años, y de buena gana lo abandono a las ironías del reverendo padre Lebreton. Aunque soy muy perezoso, nunca me gustó el trabajo de tercera mano. Así que retrocedí bastante rápido ante las mil dificultades de semejante empresa: el hebreo y el griego, para los diez primeros volúmenes; la paleografía, para la historia interior de la Edad Media. Ya no me quedaba más que la Edad Moderna, e incluso aliviada de todo el siglo XVI. Hasta tuve que renunciar a Erasmo, que mucho me tentaba, por cierto, pero cuyos infolios, tan mal impresos, desgarraban mis pobres ojos. Luego, cada vez más, no

27 *Don Giuseppe De Luca et l'abbé Bremond (1929-1933)*, ed. de R. Guarnieri y H. Bernard-Maître, Roma, 1965, p. 137.

28 H. Bremond, *L'inquiétude religieuse*, *op. cit.*, serie II, Prefacio.

29 A partir de 1929, Bremond retomará ese viejo proyecto en la forma de una colección: "Études et documents pour servir à l'histoire du sentiment religieux".

> me atrevo a decir juicioso –porque en realidad estaba muy loco–, pero bueno, cada vez más persuadido de que una sola provincia de ese inmenso tema bastaría para lo que todavía me quedaba de vida, sólo vacilé entre Francia e Inglaterra. La literatura religiosa de lengua inglesa es magnífica. No había dejado de estudiarla: cuatro o cinco gruesos volúmenes palpitaban ya en mis fichas. […] Pero ¿quién me hubiera leído en nuestra tierra?[30]

Este trabajo sobre la plegaria cristiana, que le había sido encargado, ya lo había bosquejado en 1900 en el artículo *Christus vivit*.[31] Repetimos, decía Bremond, "Dios vive en nosotros":

> Si eso fuera seriamente cierto, debo poder observar de cerca, en cada alma cristiana, los prodigios de esa vida. […] Uno querría saber de qué manera Dios está ahí, en qué signos se puede reconocer su presencia. […] Uno querría una historia de la plegaria, de las relaciones entre Dios y las almas y de todas las manifestaciones del sentimiento religioso.

Más que una "historia externa", entonces, hay que emprender "la historia íntima de la Iglesia, que, más estrictamente todavía, es la historia de la gracia"; será "un tratado sobre la presencia y la acción implícita de Cristo, sobre el amor casi inconsciente de las almas por él y sobre esa oscura maravilla de un Dios que puede estar tan cerca y a la vez tan lejos de nosotros".[32]

Sin volver sobre los libros que jalonan el desarrollo de una *metafísica* que apuntará de modo simultáneo a "lo implícito", "lo inconsciente", la vida "oscura" y "la esencia" de la plegaria, sin detenernos tampoco en *Prière et poésie* (ese "libro híper-místico"),[33] retengamos tan sólo algunos de los testimonios inéditos que se refieren a la elaboración de los tomos VII y VIII.

Primero, una carta extraída de la correspondencia intercambiada con el padre De Grandmaison. Con éste, por el cual siempre manifestará mucha estima, Bremond encara a menudo cuestiones doctrinales, muy particu-

30 Nota personal inédita, que debe datar de 1929 (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond); con frecuencia, Bremond hace de este modo, para él mismo, un análisis del desarrollo de su pensamiento. Véase la carta de Bremond a Loisy, 7 de abril de 1916, citada en A. Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, *op. cit.*, pp. 116-117.

31 Publicado en 1900 en los *Études*, fue retomado en H. Bremond, *L'inquiétude religieuse*, *op. cit.*, serie I.

32 H. Bremond, *ibid.*, pp. 314, 316, 334-335, 337.

33 Carta de Bremond al padre Cavallera, sin fecha: "Pronto recibirá *Prière et poésie*, libro híper-místico" (Toulouse, Archivos SJ, Papeles Cavallera).

larmente aquellas que se refieren a la percepción de lo místico, a lo experimentado. El padre De Grandmaison le responde, el 9 de agosto de 1916, a propósito del "contacto inmediato" con Dios:

> Salvo mejor opinión, pienso que en efecto usted saldría ganando si volviera sobre el punto de la percepción *inmediata* de Dios en el alto estado místico. Lo cierto es que *esa impresión de contacto inmediato* es la que nos dan todos los místicos (desde Dionisio, al que tal vez se siguió demasiado y que a su vez dependía de Proclo, pero en el cual finalmente todos los místicos subsecuentes *reconocieron* lo esencial de sus experiencias, hasta los grandes místicos flamencos, renanos, etc., pasando por los medievales, san Bernardo, la bienaventurada Ángela de Foligno, luego santa Catalina de Génova, etc.). Fue con posterioridad, y *por vía de corrección teológica*, y de *interpretación*, que los místicos españoles –que son los más clásicos, y si se quiere los más grandes, pero bueno, ¡no los únicos místicos!– mantuvieron con fuerza y razón la presencia de un *medium*, de un intermediario, de un *speculum*, entre el Ser divino y el alma mística.

El padre De Grandmaison aconseja a Bremond que"se libere de la atmósfera *poulainista*" y evite "todo aquello que, en el libro del padre Poulain, es demasiado rígido, áspero y matemático, y también demasiado *exterior* (es decir, demasiado ajeno al papel habitual, profetizado y constante del Espíritu Santo en las almas justas)". Lo pone en guardia además contra los peligros de "la presunción que podría darse a las almas al presentarles las gracias de la oración como *el desenlace* normal, y prácticamente infalible, del esfuerzo ascético serio".[34] Al mismo tiempo que aparece un

34 Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond. Señalemos también una carta del 18 de febrero de 1926, que muestra cómo el padre De Grandmaison se ubicaba en el medio de los debates que suscitaban las posiciones de Bremond, y cómo podía despertar o apoyar nuevos proyectos: "Para Fénelon, ¡nunca se va a entender con el padre Dudon [entonces en los *Études* con Grandmaison]! Yo trato de moderar su ardor, pero ustedes parten de puntos demasiado diferentes. No es con Fénelon con quien está enemistado, sino con el quietismo, por lo tanto con el guyonismo, etc. Usted tiene la ventaja de encontrar, en los artículos del padre Dudon, la tesis opuesta a la suya (como tesis hay, y *salvis necessariis*) y sostenida por argumentos plausibles". Pero hay que superar tales debates: "Para terminar, se lo ruego, háganos un libro de todos los cristianos, que será más útil y nuevo que la querella Guyon, Fénelon-Noailles, Bossuet. Sí, más nuevo porque las grandes verdades simples, profundas, el *panis vivus et vitalis*, eso es lo que los historiadores y biógrafos y eruditos no dan. Es demasiado difícil" (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond). Serán los tomos IX y X de la *Histoire*.

desacuerdo sobre este último punto, hay un acuerdo sobre la crítica del extrinsecismo. Pero, por medio del "contacto inmediato", Bremond trata de entender cómo la espiritualidad puede abrir una vía al método de inmanencia.

Un texto inédito, "escrito en 1926", es al respecto muy revelador. Se titula *Le simple "regard" dans la contemplation profane*.[35] En el encabezamiento de esas páginas, Bremond escribirá en lápiz: "Aquí hay muchos presentimientos". Por lo demás, es la reactivación de una pregunta que abordaba cuatro años antes, en una carta del 7 de marzo de 1922 al padre Cavallera: ¿cómo aclarar la relación entre la plegaria natural y la sobrenatural? Se interrogaba entonces sobre las relaciones homólogas:

> ¿Por qué la distinción entre contemplación adquirida e infusa no se reduciría a aquella entre contemplación natural (santo Tomás) y sobrenatural? La simple mirada comenzaría por ese acto o ese ensayo de contemplación *casi filosófica*, o por lo menos permitida y fácil a los filósofos, e *insensiblemente* se convertiría en pura fe (y, *ut sic*, ya no sería adquirida, hablando con propiedad).[36]

De la nota de 1926 sobre la simple mirada, un pasaje comenta un texto de santo Tomás ya citado en el siglo XVII por Le Gaudier antes de ser retomado en la *Métaphysique des saints*; trata el tema de la admiración, es decir, según santo Tomás, "Quidam timor consequens apprehensionem alicujus rei excedentis facultatem nostram".

Bremond escribe:

> Esa pequeña línea vale un poema, y todavía más, todo un tratado de mística. Pero él,[37] me temo, habrá profetizado sin saberlo. Fueron los místicos modernos, fue san Juan de la Cruz, quienes nos enseñaron a leer, quienes pusieron tantas cosas en esas pocas palabras. Tomemos la definición a la luz de su doctrina. *Apprehensionem*: realmente hay aquí un conocimiento, pero cuya comprensión no es capaz, *excedentis facultatem*. Por otra parte, sea cual fuere, la actividad principal no es aquí la inteligencia conceptual, la razón, en el sentido estricto de la palabra. La "visión simple" de nuestros autores bien puede acompañar la contemplación, pero no es la contemplación. En efecto, en este concepto ago-

35 Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond.
36 Toulouse, Archivos SJ, Papeles Cavallera.
37 Se trata de Tomás de Aquino.

> tado y confuso, ¿quién dirá que la inteligencia no es capaz, y quién creerá que tras haber formado alguna, cualquiera, de esas representaciones abstractas, la inteligencia se retira, se derrumba, perdida, desfallecida y como espantada de sí misma? *Quidam timor*. En verdad no habría de qué. Producir esas pobres "visiones simples" es el rudimento de su función; todo su sueño es producirlas cada vez menos simples, tan ricas, tan *particulares* que en definitiva puedan confundirse con la complejidad infinita de lo real. Lo real no es una noción; es una cosa, *res aliqua*; una flor, las vibraciones de un concierto, un viviente, finalmente Dios y sobre todo Dios, realidad soberana. Sólo lo real es admirable, en el sentido que santo Tomás da a esa palabra, porque sólo ella desafía las sujeciones, por cierto no de nuestra alma sino de nuestro entendimiento. Pero resulta que, tras haber buscado penosamente a Dios a través de las imágenes y los conceptos que nos lo representan –o, lo que equivale a lo mismo, tras haber meditado–, un temor repentino, *quidam timor*, nos invade: la admiración que nos advierte que Dios está ahí, Dios presente y actuante que nos atrae al fondo de nosotros mismos, que nos recoge, como dicen los místicos; Dios presente, cuya fascinación absorbe tanto todas nuestras fuerzas vivas que nuestras facultades de superficie resultan reducidas a una suerte de entumecimiento. De ahí la visión simple, la simple mirada, aprehensión intelectual, débil y desfalleciente ésta, pero la única posible para la inteligencia durante la experiencia inefable –la contemplación– donde la misma alma se une a Dios.[38]

El pasaje de "la complejidad infinita de lo real" a "la visión simple", débil indicio del inefable "entumecimiento", ¿sería un bosquejo del movimiento que conduce del humanismo devoto a la metafísica de los santos? El caso es que la pregunta que formula la nota de 1926 realmente solicita una *filosofía*, y no una *teología* de la plegaria. En suma, se trata de determinar una "esencia" común a toda plegaria, que por tanto se refiere a un fondo "místico" y capaz de definir "el instinto" religioso del hombre. Cuando Bremond abra ese expediente se atendrá con prudencia a la plegaria *cristiana*, y tendrá "la idea de supeditarlo todo al dogma de la gracia santificadora", creyendo de ese modo que sería "más difícilmente atacable".[39] Pero su propósito es más radical. Y aunque la perspectiva adoptada de forma explícita en 1928 le evita la problemática bosquejada en sus cartas y en sus notas personales, el enfoque de la obra no deja de transparentarse, pese a su exteriori-

38 Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond.
39 Véase la carta a Blondel, citada en la nota 11.

dad teológica. Ya el dominico revisor de los capítulos sobre Chardon y Piny observa, por ejemplo:

> Las consideraciones sobre la presencia de inmensidad y la presencia de gracia saldrían ganando si fueran revisadas por un Bremond que hubiese leído sobre la presencia de gracia en los grandes tomistas. Se ve claramente que no lo ha hecho. De ahí provienen algunas frases dispersas con un sabor blondeliano. Por ejemplo, en la página 15, por la mitad: "Ninguna duda cabe de que, en el pensamiento de Chardon, ya no se deslinda de esta filosofía natural como un esbozo de verdadera teología mística". *Esbozo* es muy fuerte, aunque lo que sigue lo atenúa.[40]

En 1928 se da la respuesta a una interrogación tan antigua, pero de una manera súbita, por una decisión cuya gravedad está reflejada en una expresión entonces repetida con frecuencia: "Aquí está en juego todo".[41] Decisión súbita, en efecto. En julio de 1926, como lo escribe a Monbrun, Bremond está "a pleno" en un volumen que "amenaza con convertirse en dos o tres", que titularía o *El clasicismo devoto* o *Las variaciones del ideal cristiano del siglo XVII*, y que consagra a la plegaria común y a los moralistas.[42] Estos volúmenes se convertirán en los tomos IX y X de la *Histoire*. Pero durante los meses que siguen, bruscamente cambia sus proyectos. En agosto de 1927, menciona al mismo corresponsal un volumen muy diferente:

40 Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond. Al margen de esta censura y en lápiz, el padre Garrigou-Lagrange, sin embargo, apuntaba: "Esto puede pasar: *como un* [esbozo]. La analogía permite hablar de tal modo". La cita de Bremond se encuentra (revisada) en la *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, p. 23.

41 La expresión es frecuente en la *Histoire*, *op. cit.*, ts. VII y VIII, y en la correspondencia que se refiere a los dos volúmenes. La "síntesis" de Bremond no representa solamente la doctrina de los doctores y los "santos" tal y como él la comprende, sino también, lo veremos, la justificación, por medio de una realidad "mística", de una experiencia personal: la aridez, la desolación. En 1910, a propósito de la misma experiencia y de la doctrina que la interpretaba, ya decía de Fénelon: "Para él también *está en juego todo*. Si se encuentra en el error sobre el fondo de las cosas, ya no tiene nada donde apoyar su vida interior, su actividad de sacerdote. […] Un lazo muy estrecho reúne la experiencia de Fénelon director de las teorías con Fénelon filósofo y teólogo. Su supuesto quietismo responde a las necesidades de las almas, por lo menos tales como él las conoce" (Henri Bremond, *Apologie pour Fénelon*, 2ª ed., París, Perrin, 1910, p. 457).

42 Carta al canónigo Monbrun (uno de los amigos y "teólogos privados" de Bremond), 26 de julio de 1926 (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond.). En su *Introduction à la philosophie…* (*op. cit.*, Prefacio, p. 1), Bremond alude a ese cambio, pero no explica con claridad su naturaleza.

> Es una obra por completo *especulativa*. La filosofía de la plegaria codificada para siempre, contra Cav[allera], por los maestros del siglo XVII. [Por el título], primero había pensado en la *Métaphysique des saints*, y realmente es eso, pero como esta metafísica hunde todas sus raíces en el Puro amor y la simple exposición –serena, glacial– de su doctrina es lo más fuerte que se puede escribir a favor de Fénelon, había pensado en *El siglo del Puro amor y la Metafísica de los santos*, lo que tendría la ventaja de recordar que se trata del siglo XVII. O incluso: *El siglo del Puro amor y la filosofía de la plegaria*, cosa que –un poco menos erudita– tal vez lo irrite menos. […] [Otro título posible es] *Los maestros del siglo XVII y la filosofía de la plegaria*.[43]

Alrededor de la misma fecha, Bremond indica una vez más a Monbrun hasta qué punto lo estimulan las críticas dirigidas al artículo *¿Ascesis o plegaria?*, publicado en la *Revue des sciences religieuses* de Estrasburgo (1927). Sus adversarios, al obligarlo a explicarse mejor a sí mismo, tienen algo que ver con la movilización que se plasma en la *Métaphysique*:

> De ese modo me ayudaron a comprender mejor mi propio pensamiento, y hasta qué punto tengo razón. De ahí proviene ese artículo de Estrasburgo, y todo el tomo VII en el que trabajo, que será más decisivo, la *Métaphysique des saints*. El año pasado encontré en la Nacional una docena de *genios desconocidos* y orquesté esos testimonios, sacando de aquí una filosofía de la plegaria totalmente erizada contra la de Cavallera, Brou y los jesuitas antimísticos. Serena, sin duda, pero, en mi opinión, invencible. Francisco de Sales está con nosotros y –puede admirar mis astucias– dos dominicos, uno de los cuales, Chardon, que yo no conocía, es una maravilla. […] Es una partida difícil, pero "está en juego todo".[44]

El problema de fondo debe ser elucidado. Una exigencia original encuentra aquí su salida, aunque no sea en una forma que manifieste toda su amplitud. Pero, a pesar de su perspicacia, a pesar de sus lecturas, Bremond también sabe que está desarmado; tiene una conciencia aguda de no ser ni un verdadero historiador ni un verdadero teólogo. Sin embargo, con medios que él mismo juzga con una lucidez a menudo agobiante, a pesar

43 Carta al canónigo Monbrun, agosto-septiembre de 1927 (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond).

44 Carta al canónigo Monbrun, sin fecha (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond.).

de los llamados de atención de Monbrun, que le advierte "temblando",[45] él corre el riesgo: "¡Cuántas batallas en el horizonte!", escribe.[46] Se enfrenta con la cuestión "esencial".[47]

LA FILOSOFÍA DE LOS "SANTOS": LA AUSENCIA

Filosofía o "metafísica" de los "santos", y no, como se lo proponía Blondel algunos años antes, "filosofía de la santidad".[48] El matiz es importante. Blondel, en 1925, se consagraba a discernir "el llamado profundo y el movimiento general del conocimiento y de la vida espiritual".[49] Quería analizar la "conexión" (fundada en un "nacimiento" revelado a sí mismo) entre "las aspiraciones más profundas", "las exigencias más altas del destino humano", y, por otra parte, esa vida divina que, por proceder *desursum*, "no deja por ello de arraigarse *in visceribus* y de responder a problemas que plantean pero no resuelven completamente las doctrinas del conoci-

45 Carta del canónigo Monbrun a Bremond, 12 de abril de 1928 (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond).

46 Carta de Bremond a Blondel, diciembre de 1927.

47 Una carta de Bremond a Blondel aclara las circunstancias de la revisión oficial de los tomos VII y VIII, a comienzos del verano de 1928: "El sulpiciano felibre que a veces se encuentra en casa de Elisabeth [Elisabeth Flory, hija de Maurice Blondel] me había indicado al señor Vigué, no sin poner a éste en guardia contra mi quietismo. Es un buen hombre […], pero muy escrupuloso. Él aprobó sin vacilar demasiado todo el tomo I, es decir, toda la filosofía del libro, pero no pudo digerir el tomo II. Y ahora estoy en una situación desesperada. Le confié mi desamparo al señor Labauche, que se había percatado de que el señor Vigué había tropezado con naderías, y que se encargó –muy generosamente– del asunto. Hecho lo cual, y antes de que hubiera empezado a leerme, llego a su casa con un papelito hiperescolástico, donde respondo punto por punto las objeciones escritas de Vigué. Ese papel le encantó positivamente, tanto como puede estarlo un sulpiciano, y, acto seguido, sin haberme leído, ¡dio el *imprimatur*! Este milagro no debe ser conocido sino después de la muerte de los dos taumaturgos. En consecuencia, agrego al segundo volumen veinte páginas de aclaraciones. *Magna est veritas*" (Arthez d'Asson, 23 de agosto de 1928; Henri Bremond y Maurice Blondel, *Correspondance*, ed. de André Blanchet, París, 1971, t. III, p. 323). Firmado por L. Labauche, el *Nihil obstat* de los dos tomos está fechado el 2 de julio de 1928.

48 Maurice Blondel, *Carnets intimes (1883-1894)*, París, 1961, p. 203, nota del 26 de abril de 1889.

49 Maurice Blondel, "Le problème de la mystique", en *Cahiers de la nouvelle journée*, Nº 3, París, Bloud y Gay, 1925, pp. 1-63.

miento y la acción, ni siquiera las claridades adquiridas de la fe y la ascesis comunes".[50]

Nada semejante en Bremond, quien trata de responder a la pregunta que formulaba y se formulaba desde hace más de veinte años:

> Me gustaría preguntar a cada sacerdote: veamos, con total buena fe, por su parte, ¿podría usted dar un testimonio personal de la actividad incesante de la gracia? Pues bien, usted vio a Dios en obra en las almas que le son confiadas. […] Si finalmente todas las otras pruebas del cristianismo se derrumbaran, ¿seguiría usted creyendo, por *haber visto*?[51]

Con "una curiosidad preblondeliana –dice–, y muy newmaniana", acecha las *real words*, "lo que equivale a buscar, bajo los psitacismos innumerables, la realidad de la experiencia religiosa".[52] Por lo tanto, se interesa en algunos hombres, en la experiencia de aquellos que llama los "santos", término al que le da el sentido que tenía en los siglos XVI y XVII en expresiones tales como "ciencia de los santos", "doctrina de los santos", "sabiduría de los santos", "máximas de los santos", etc.: los "santos" son aquellos que, desde el siglo XVII, uno llama místicos.[53] Se esfuerza por interpretar su experiencia. Pero ¿qué vio de eso? ¿Qué retuvo? Un aspecto fundamental pero extremo, y, para él, absurdo. Ese hecho límite es la "desolación", la aridez, la desesperación, las tentaciones de blasfemia, de rebelión

50 Maurice Blondel, "Le problème de la mystique", *op. cit.*, p. 58.

51 H. Bremond, *L'inquiétude religieuse*, *op. cit.*, serie II, p. 391.

52 Carta de Bremond a Giuseppe De Luca, 16 de enero de 1932 (*Don Giuseppe De Luca et l'abbé Bremond…*, *op. cit.*, pp. 137-138). Tanto en este aspecto como en muchos otros es difícil indicar con exactitud la influencia de Tyrrell. Aquí Bremond está marcado por la apología tyrrelliana del "conocimiento experimental", opuesta a las "nociones filosóficas o teológicas más refinadas" (George Tyrrell, *La religion extérieure*, trad. A. Leger, París, Lecoffre, 1902, p. 216). Había iniciado una correspondencia con Tyrrell en 1898. Tras haberlo citado en sus primeras obras (por ejemplo, *Nova et vetera*, en un artículo de 1900 que retoma *L'inquiétude religieuse*, *op. cit.*, serie I, p. 331), casi no vuelve a mencionarlo, aunque haya seguido siendo fiel a la amistad hasta el final. Pero la lectura y el encuentro del salvaje profeta de Sorrington fueron determinantes. El padre André Bremond lo señalará todavía en "Henri Bremond", *Études*, t. CCXVII, 5 de octubre de 1933, p. 44. Por otra parte, Bremond se inscribe así en una corriente más amplia; véase R. Griffiths, *Révolution à rebours. Le renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914*, París, 1970, pp. 29-48 ("Réaction anti-intellectuelle en religion").

53 Michel de Certeau, "'Mystique' au XVII^{e} siècle", en *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, París, 1964, t. II, p. 274.

y de duda contra la fe. Muchas veces Bremond dijo que es el lugar central de su construcción, en sus dos tomos y en su correspondencia sobre eso:

> El último fundamento experimental del misticismo, lo que obliga a todo director perspicaz a aceptar la filosofía del misticismo –o a aplicarla–, es, más que cualquier otra cosa, un fenómeno de experiencia cotidiana. Las almas, cuanto más elevadas son, tanto más normalmente privadas están de todo gusto sensible. De allí uno llega a decirse: la verdadera devoción es otra cosa que la abundancia dichosa de bellos pensamientos y gustos espirituales, algo más profundo: la voluntad central que adhiere a Dios, mientras el cerebro y el corazón sensible se hallan en la oscuridad.[54]

Por lo demás, subraya que la desolación es "una experiencia extremadamente frecuente",[55] no sólo en la vida de los "santos" del siglo XVII sino en los contemplativos o las contemplativas del XX.

De la "desolación" al "vacío"

Desde mucho tiempo atrás, la atención de Bremond fue monopolizada por dos aspectos diferentes, pero sin embargo conexos, de la experiencia espiritual. Por un lado, si "la idea de la inquietud [...] gobierna toda su obra",[56] él se dedicó a un aspecto más radical de esa *inquietud religiosa*, aquel que lo llevaba a "buscar cuál puede ser el papel del sentimiento religioso en las crisis que desembocan en la pérdida de la fe".[57] A esto le consagró sus páginas más personales y vigorosas, por ejemplo aquellas donde describía el "desamparo" de un Lamennais, que "habría padecido más que nadie el silencio de Dios",[58] aquellas que describían la evolución "de la fe a la duda"

54 Carta al padre Baudin, octubre de 1926 (Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond).

55 En una carta a Paul Claudel del 21 de marzo de 1929, Bremond explica su libro refiriéndose a "la necesidad dolorosa, entre los religiosos y religiosas, de que se justifique y canonice esa ausencia total de dicha que en ellos es una experiencia extremadamente frecuente" (André Blanchet, "Claudel lecteur de Bremond", en *Études*, t. CCCXXIII, septiembre de 1965, pp. 164-165).

56 A. Bremond, "Henri Bremond", *op. cit.*, p. 43: "Esa idea de la inquietud newmaniana que sirvió de título al primer libro de Henri. De igual modo podría gobernar la obra en su totalidad [...] la inquietud de los santos. [...] La *Histoire du sentiment religieux* sólo tratará de esa inquietud".

57 *Ibid.*, serie II, p. 45.

58 *Ibid.*, pp. 47-85. Aquí Bremond ya hace la crítica del *hedonismo* cuando atribuye ese padecimiento y ese desamparo al hecho de que Lamennais fue "preparado por

en el anglicano John Richard Green.[59] En su tomo VIII, Bremond también nos enseña que se comprometía a escribir un capítulo particular sobre la psicología de las tentaciones contra la fe en el siglo XVII,[60] y, de hecho, reunió al respecto un expediente que no fue utilizado, pero se conservó.[61]

El otro aspecto que lo cautiva es la crisis espiritual entre los místicos o los grandes testigos de la vida religiosa. ¿A qué lector no le ha impactado la intensidad literaria y dramática de los capítulos consagrados a la tentación de la desesperación en Francisco de Sales, en el derrumbe del señor Olier (análisis muy atenuado en la publicación definitiva) o en "el abismo" de Surin? En el tomo VIII, la presentación de Piny incluía páginas muy reveladoras ("retiradas" finalmente del volumen publicado pero conservadas hoy en un texto dactilografiado) sobre "el espanto" que testimonia un fragmento "patético" de su *Vie de Mère Madeleine*, un pasaje que Bremond consideraba el más sorprendente de toda la obra del "viejo maestro".[62]

Todo lo atrae hacia lo que llama el "Santo de los Santos", hacia el vacío del que se apartó el creyente al dejar de creer y que también agobia al contemplativo en busca de Dios. En ese vacío interior está oculto un secreto: una Presencia, retirada en el silencio. Ahí, en el sentimiento de la ausencia, debe encontrarse la seguridad que curará un desamparo semejante: "Dios nunca está más presente […] que cuando calla".[63] De cientos de maneras, el tomo VIII repite una frase de Chardon extraída de su meditación sobre la desolación del profeta Elías: "Lo que parecía alejar a Dios del profeta es lo que por el contrario sirve de motivo de acercamiento".[64] Los abandonos, comenta Bremond, "hacen más que prepararnos a Dios, nos lo ofrecen".[65] Paradoja, absurdo, tautología y verdad de la experiencia mística: "Dios se da mejor al ausentarse".[66] "Ahí –añade– hay una fórmula más segura, más adecuada, menos fecunda en contrasentidos, que la 'ciencia ignorante' o la 'tiniebla luminosa' del Pseudo Dionisio."[67] Más "segura", no porque sería de otro orden o porque tendría otro sentido, sino porque enuncia el sentido del desasosiego afectivo en los términos de la expe-

---

una educación imprudente para relacionar una gracia de fervor sensible con la misma verdad de la fe" (p. 45).

59 *L'évolution du clergé anglican*, París, Bloud y Gay, 1906, pp. 35-63.

60 *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, p. 123, nota 1.

61 El expediente se encuentra en Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond.

62 Este texto se encuentra en Lyon, Archivos SJ, Fondo Bremond.

63 *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, p. 26.

64 *Ibid.*, p. 70.

65 *Ibid.*, p. 71.

66 *Ibid.*

67 *Ibid.*

riencia. Negación de lo afectivo más que negación interna a una actitud intelectual; negación de la pretensión de alcanzar o de captar a Dios a través de esfuerzos, actos, una ascesis, más que negación respecto del designio de reconocer la coherencia "dialéctica" del Misterio. La negatividad, pues, aparecerá aquí en dos formas: un antihedonismo y un antiascetismo. El "no-saber" de la inteligencia se desplaza en función de una experiencia que es ante todo de tipo afectivo y está fundada en una filosofía de la "voluntad";[68] se convierte en "no-sentir" y "dejar hacer" a Dios.

Muchas páginas de la *Métaphysique des saints* o de la correspondencia de Bremond desarrollan esa perspectiva, que podría caracterizarse como un *apofatismo afectivo*. Entre cientos de pasajes que lo exponen, a propósito de Francisco de Sales, de Séguenot, de Noulleau, etc., un texto explica de la manera más clara la doctrina de los santos y la génesis de esa "filosofía". Presenta en forma simultánea a Chardon y a Piny, es decir, según el título de la tercera parte, "la gran síntesis":

> Tanto para uno como para el otro, todo se reduce a explicar un mismo fenómeno, las pruebas de la vida interior. Un centro único de perspectiva: el huerto de los Olivos, el Calvario; más cerca, y meditado sin cesar con una vivacidad singular, el misterio de la agonía y de la suprema derelicción, que se renueva cada día en el mundo espiritual; el drama de tantas células cotidianamente desoladas, la paradoja de la plegaria imposible. Un solo fin: consolar esas almas; y para eso, un solo método: deslindar del hecho de la cruz la bienaventurada filosofía que encubre. [...] Así es como razonan uno y otro.

Es un hecho probado que, durante horas, días, en ocasiones años enteros, algunas almas, persuadidas de que Dios se niega a su llamado, no pueden sino apropiarse, y con una convicción lastimosa, de la queja del Cristo moribundo: *Deus, Deus meus, quare me dereliquisti?* Por otro lado, ¿cómo no ver que ese hecho, por real que parezca, contraría los principios más evidentes, al no ser concebible, *a priori*, que Dios abandone a un alma que no quiere más que a él? De allí surge que esa cruel certeza no puede traducir la verdad entera de dichas almas. A todas luces, aquí no hay más que una apariencia, que un espejismo de abandono. Y como, no obstante, todo cuanto experimentan les impone esa queja, como, tendidas hacia el

68 Sobre la significación de la "voluntad" en los espirituales del siglo XVII, véase por ejemplo Surin, *Guide spirituel*, ed. de M. de Certeau, París, 1963, Introducción, pp. 24-26, 32-35.

cielo, su inteligencia y su sensibilidad manifiestamente no estrechan sino el vacío, no oyen más que el silencio, con total necesidad hay que admitir que la unión verdadera y realmente santificadora entre Dios y nosotros escapa al asidero de nuestras facultades conscientes o, en otros términos, que, para amar a Dios, no hay necesidad de sentir que uno lo ama. De aquí resulta indispensable admitir la psicología de los místicos: la distinción entre nuestras actividades de superficie y esas actividades más profundas gracias a las cuales podemos seguir siendo los amigos de Dios, podemos orar verdaderamente y hasta, de algún modo, siempre, en lo más negro de las tinieblas interiores. Es así como, partiendo del hecho de las pruebas, Chardon y Piny descienden de manera lógica, metafísica, hasta el dogma fundamental de la teología mística, y de ahí, más profundamente todavía, hasta la realidad esencial de toda plegaria. No contentos, en efecto, con reconstruir así la mística, el progreso mismo de sus deducciones quiere que la superen, que la trasciendan, si se puede hablar de tal modo. Retenidos primero y como interdictos por el espectáculo de las grandes pruebas, pronto son el sufrimiento cotidiano de almas menos sublimes y toda plegaria difícil y dolorosa lo que les parece un escándalo.[69]

Este texto casi metodológico supone postulados cuya importancia, desde el punto de vista de las conclusiones a las que Bremond arribará, hay que subrayar. Para él, "la esencia" de la vida religiosa se encara a partir de una doble reducción: por un lado, el hecho religioso se reduce a la plegaria; por el otro, ésta se analiza respecto de un estado subjetivo extremo, la desolación. Así resultan excluidos de una búsqueda de lo esencial las estructuras religiosas y los conocimientos intelectuales o los "consuelos" de lo espiritual. La esencia será del orden de "lo íntimo" y se la ligará con una formalímite de la conciencia.

Para acceder a ello sólo se cuenta con *una crítica del objeto religioso*, ya sea como realidad social o como objeto pensado, sentido o querido. Esta crítica del objeto, que implica toda actitud espiritual, corresponde también a un hecho muy característico de la experiencia "moderna": *la desaparición del objeto*, o, más exactamente, del signo objetivo. Por un lado, las realidades objetivas de la religión siempre parecieron a Bremond ajenas a "la experiencia íntima", por tanto sospechosas y, en su punto límite, insignificantes respecto de los estados de la conciencia. Pero los "objetos" de conciencia mismos no escapan a la crítica que en todo signo capta su índole incierta, finalmente engañosa y por eso evanescente. El "con-

69 *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, pp. 15-16.

suelo" ¿no es fuente de ilusión, porque engendra una seguridad fundada en una impresión? El espiritual no tiene el derecho de ver en las atracciones, los fervores, las iluminaciones y los impulsos amorosos un signo del favor divino, y de inferir de ello el criterio de lo que Dios juzga, piensa o quiere. Aquí hay un error que Bremond califica de *hedonista*, paralelo al error *asceticista*, que consiste en "asegurarse" de Dios mediante esfuerzos con miras a "méritos". Pero la desaparición de las dichas y los "gustos" no es menos peligrosa. En su vida personal, el afectado se juzga todavía espontáneamente según lo que siente: de sus repugnancias, de sus tentaciones, se ve llevado a inferir que está alejado de Dios, por tanto condenado por Dios y, en su punto límite, reprobado, o arrancado a Dios por una fuerza oculta y "poseído" por el demonio. Lo que experimenta se convierte para él en el criterio de la manera en que Dios lo mira: interpreta su desolación como un disfavor celestial. Su experiencia le significa el juicio de Dios. Pero eso es falso: Dios no se mide por el "sentimiento" que de él se tiene.

En consecuencia, Bremond concluye que la esencia no es de ese orden, lo que para él quiere decir que es otra cosa. Es inconsciente. Es un horizonte inasible, una vida secreta, un instinto espiritual al que el cristiano corresponde cuando acepta una "santa desesperación", cuando el vacío se convierte en el lugar de un "amor desesperado" que no contiene ni busca ya nada, cuando la fe transforma el sentimiento de verse rechazado en una "desesperación amorosa".[70] A través de una adhesión a Dios sin condiciones se accede a un estado "puro" que es precisamente "la esencia de la plegaria" y de la religión: *amor puro*, totalmente "desinteresado" o "teocéntrico" (lo que, para Bremond, equivale a lo mismo). Esa "abnegación" total y esa negación aceptada están fundadas en una vida oculta o "mística", que, dice Bremond, no es otra que la gracia santificadora otorgada a todo cristiano pero a su despecho, en la forma de la ausencia y de la inconciencia, tanto en el silencio del niño (*in-fans*) bautizado[71] como en el "estupor" admirativo o en el consentimiento desolado del "santo".[72]

70 Estas expresiones vuelven con frecuencia bajo la pluma de Bremond a lo largo de estos dos volúmenes: véase por ejemplo *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, p. 129.

71 *Ibid.*, t. VIII, p. 100.

72 Con gran intensidad, Bremond evoca también a los humildes que aceptan ser desconocidos por los hombres y privados de Dios para gustarle, que ocultan su desolación en el fondo de una vida sin historia, "pequeñas almas […] endebles metafísicas, que saben de eso mucho más que Nicole y que el mismo Bossuet sobre la psicología, natural y sobrenatural, del amor" (*Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, p. 175).

Si, "tomada en sí misma", la desesperación del afectado "nada tiene que no sea espantoso", es "no obstante aceptable, deseable, soberanamente amable, como ocasión y medio del más puro amor";[73] representa el grado supremo de un "éxtasis al revés", un éxtasis "seco, desolado, despojado y martirizado".[74] Es un consentimiento que no implica la mediación de *ningún objeto*, una unión con Dios *sin intermediario* y, como lo dijo san Francisco de Sales, "sin ninguna mediación de contentamiento o pretensión".[75] No importa qué ocurra con las expresiones o justificaciones extraídas de los autores del siglo XVII, pues tendríamos aquí un "estado puro": lo "esencial" se vislumbra a través de la experiencia del vacío, como su sentido, o como la verdad inaccesible que no emerge en la conciencia del fiel sino a manera de "fondo" íntimo postulado por la desposesión, la duda y la desesperación. A la crisis extrema de la plegaria corresponde la revelación más explícita de su naturaleza. El orante reconoce la índole "mística" de la vida divina en él, a medida que su querer es más "puro". *Místico* y *puro*: la coordinación de estas dos categorías designa la esencia de la plegaria. El término *místico* apunta a la realidad (oculta más que generadora) a la que remite la ausencia de sentimiento en la oración más elevada o en la más breve;[76] el término *puro* designa la aceptación de esta ausencia como una ley de la vida espiritual y como la actitud "desinteresada" a la que se ve llevado el cristiano si no ignora lo que él es.[77]

La pérdida como "esencial"

Es muy posible que esta visión, al recapitular la duda religiosa y la vida mística, tenga un acento kierkegaardiano. Todavía habría que recalcar la diferencia radical entre una perspectiva que intenta apaciguar la duda mediante la afirmación de una realidad oculta en el fondo del hombre, por una parte, y la filosofía que deslinda el sentido de un movimiento existencial mediante el análisis de su dialéctica interna, por la otra. Esta diferencia nos pone en el camino de algunos de los problemas que plantea la

73 *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, p. 130.

74 *Ibid.*, t. VII, p. 108.

75 *Traité del'amour de Dieu*, XI, 12 (ed. de Annecy, t. V, p. 147), citado en *Histoire*, *op. cit.*, t. VII, p. 85.

76 Por eso, concluye Bremond, "así no durara más que un cuarto de hora", la plegaria sería todavía "lo que no puede no ser, o sea, un ejercicio propiamente místico" (*Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, pp. 212, 161).

77 "El místico es un cristiano que no se ignora; el asceticista es un cristiano que se ignora" (*Histoire*, *op. cit.*, p. 360). En otras palabras, el asceticista, como el hedonista, todavía no sabe que no puede saber ni sentir.

Métaphysique des saints: revelan las posiciones, pero también las intenciones contradictorias de su autor.

Desde un punto de vista "filosófico", uno puede interrogarse ante todo sobre el rigor de una concepción que desarticula lo objetivo y lo subjetivo en nombre y en virtud de un estado de conciencia. La esencia es demasiado exclusivamente considerada desde el ángulo de la inconciencia, manera discutible de traducir que es de otro orden. En Bremond no es tanto el movimiento interno de la propia experiencia como otra realidad –*otra cosa*–, cuya existencia gobierna la forma pasiva de la actitud espiritual. Lo que en el siglo XVII se pensaba en función de una estructura del ser, con la modalidad de una antropología que jerarquizaba los niveles ontológicos, aquí se encuentra retomado literalmente, pero aplicado a una *psicología* religiosa, de manera que un "estado de alma" se convierte en la expresión privilegiada del "fondo del alma".

Cuando habla de "ese elemento esencial que se encuentra casi en estado puro en la plegaria de los grandes afectados",[78] por lo tanto, Bremond adopta una posición que, teológica y prácticamente, lo conduce a situaciones sin salida. Por un lado, él define la esencia de *toda* plegaria refiriéndose a la forma particular de *una* plegaria; por consiguiente, le resulta difícil explicar cómo la plegaria más humilde, la más consoladora o la más desolada, responde a la definición que él dio. Por otro lado, para paliar esa dificultad o más bien, al parecer, por la manera misma en que se plantea el problema de la plegaria, ubica la unión con Dios allí donde nada puede ser dicho ni conocido ni sentido; en realidad, se refiere al *sentimiento* de no sentir nada o de no conocer nada, experiencia particular cuyo "contenido" lo obliga simultáneamente a rechazar "lo esencial" del lado de lo inconsciente y a reconocerlo en una forma de la conciencia.

Por último, su filosofía de la plegaria da paso al problema, más amplio, de una esencia universal de la plegaria. Una cuestión subyace tras su obra: la de la mística natural y finalmente de un fondo espiritual manifestado en toda religión y primitivo en el hombre.[79] Puede leérsela a través de sus reacciones tras la lectura de *Las dos fuentes* de Bergson,[80] a través de la significación dada a *Prière et poésie* o, más todavía, a través de algunas de sus notas personales, como la memoria inédita sobre "La simple mirada en la contemplación profana".[81] "Sueño –dice– con un grueso volumen, puramente

78 *Ibid.*, t. VIII, p. 364.

79 Por ejemplo, en *Histoire*, *op. cit.*, t. VII, pp. 12-13, la larga nota 1.

80 Véanse las citas de Bremond en A. Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, *op. cit.*, pp. 175-186.

81 Véase *supra*, nota 35.

teórico, de introducción: *Religión, mística, poesía*"[82] También escribe a Loisy: "La percepción de lo divino, cualquiera que sea, esa experiencia primera de donde nacieron las religiones, es *a-* o *supraortodoxa*, por definición, ya que no es de orden discursivo. El discurso por el que luego uno llega a interpretarla y a construir nos parecerá o absurdo o sublime".[83]

Bremond se interrogó sobre la naturaleza de un "misticismo" original y acaso universal.[84] Pero al parecer se negó deliberadamente a encarar de frente la cuestión. La esquiva; una de las "Aclaraciones" que terminan el tomo VIII de la *Métaphysique* es muy característica al respecto.[85] Quiso atenerse al problema tal como se encuentra en la tradición católica. Por eso su "filosofía" se da el nombre de una verdad teológica: la gracia habitual o santificadora. No por ello deja de ser el testigo de una problemática nueva, abierta ya por la historia o la filosofía de las religiones, bosquejada en una prefenomenología histórica. Sin embargo, por su manera de exponerlos, de sentir como un mismo problema el de la tentación y el de la duda, de designar a Caribdis pensando en Escila y de hacer una teología de la plegaria apuntando a una filosofía del silencio místico, se pone en una posición que él cree "inatacable" y que no por eso es menos equívoca, ya que siembra de antemano la confusión en las polémicas de las que es, a la vez, origen.

Debates teológicos y filosóficos

Las críticas y las amenazas a Bremond que su obra suscitó provienen a menudo de una polémica que hoy en día carece de interés: susceptibilidades privadas o colectivas, querellas de escuelas, luchas de influencia, etc. Haciendo a un lado también las objeciones, mucho más graves, hechas al historiador, tengamos en cuenta aquí aquellas que originaba de algún modo la "metafísica" ambigua de la obra. En el terreno intermedio donde se ubica Bremond al combinar psicología, historia, filosofía y teología, se explican claramente; pero sin duda no responden a la cuestión fundamental en cuyo intérprete se convirtió con torpeza.

Si entre los interlocutores de Bremond consideramos solamente a aquellos que abordan su obra de una manera a la vez simpática para el autor y

82 Carta a Alfred Loisy, 4 de junio de 1924, en A. Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, *op. cit.*, pp. 166-167.

83 Carta a Alfred Loisy, 9 de septiembre de 1924, en A. Loisy, *op. cit.*, p. 186.

84 Véanse, por ejemplo, las reacciones de Bremond tras haber leído la lección inaugural de Loisy en el Colegio de Francia sobre *el misticismo* (que se convirtió en el Prefacio de *La religion*, 2ª ed., París, 1924), en A. Loisy, *op. cit.*, pp. 73, 166.

85 *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, pp. 370-371.

favorable para la mística, las críticas se ubican en tres perspectivas, que pueden ser representadas por tres nombres: Maurice Blondel, el padre Louis Peeters y el padre Jules Lebreton. Las primeras, de orden más filosófico, se dirigen a la teoría que opone el teocentrismo al antropocentrismo y, como consecuencia, a la concepción bremondiana del actuar y de la pasividad. Las segundas, de orden más práctico, relacionadas con las precedentes aunque fundadas en otros argumentos, tienden a matizar, hasta a impugnar, una discontinuidad entre ascesis y plegaria. Las últimas, enunciadas en nombre de la teología mística, enfocan sobre todo la índole de la distinción que sustrae el fondo del alma a la impureza de las actividades superficiales, y la prioridad otorgada a la noche sobre la luz en la más elevada contemplación. Un resumen de la discusión forzosamente agranda los rasgos. Pero permite aclarar, con algunas dificultades de la obra, la intención y el aporte del autor.

El diálogo Bremond-Blondel constituye un expediente de memorias inéditas enviadas de Aix en 1927, a medida que Blondel leía –o más bien se hacía leer– las pruebas de imprenta de los tomos VII y VIII despachadas por Bremond.

Desde hacía largo tiempo el filósofo estaba de acuerdo con el historiador, contra el extrinsecismo cuyo símbolo era para ellos el padre Poulain, por negarse a "considerar los estados místicos como un segundo enchapado de lo sobrenatural, como un galón de más",[86] y por afirmar que "entre la mayoría de los fieles y los místicos no hay ningún abismo, nada de heterogeneidad", aunque unos se vean llevados al "exoterismo" y los otros, al "esoterismo".[87] Sin embargo, temía que su amigo se aventurara en las tierras de la "metafísica". Al recibir los tomos VII y VIII, su acuerdo de fondo no lo libra de algunas reservas que una carta del 6 de octubre de 1927 recapitula discretamente: "Por mi parte, yo trato de mostrar que el antropocentrismo y el teocentrismo, lejos de oponerse, se responden, contemporizan, se abrazan". El 25 de febrero de 1927, dicta a la señorita Isambert una memoria más explícita dirigida a Bremond:

> En suma, se trata del sentido mismo de la creación y de la vocación sobrenatural del hombre. Los dos términos, teocentrismo y antropocentrismo, que usted propone para situar las tesis adversas implican, a mi juicio, un doble sentido que permite los equívocos de que es importante salir para evitar toda confusión.

86 Carta de Blondel a Bremond, fines de 1923 o comienzos de 1924 (?); véase también M. Blondel, "Le problème de la mystique", *op. cit.*, pp. 18, 26.

87 Se trata de la misma carta de Blondel a Bremond.

> Desde un primer punto de vista, parece que lo esencial de la religión es remitir todo a Dios como al centro único y que, a partir de entonces, la preocupación por la salvación, que algunos maestros de la vida espiritual convierten en el principio de su meditación fundamental, desplaza la verdadera perspectiva, descentra el cristianismo y desconoce la sublime grandeza del plan providencial, que no consiste en fabricar pequeños seres que se convierten en centros de perspectiva como las mónadas de Leibniz. En ese primer giro de pensamiento, la ventaja, pues, pertenece indiscutiblemente al teocentrismo, que vuelve a poner a Dios en su lugar, o sea, en el primero y por así decir el único, puesto que parece que la vida contemplativa es como un óbito de la criatura espiritual que regresa a su fuente para descubrir en ella su fin supremo.
>
> Pero hay otra vuelta de tuerca que ahora importa considerar. […] ¿No es oportuno decir […] como lo canta el *Credo*, que todo el plan divino está concebido y realizado *propter nos homines*? Es decir que Dios, al no tener necesidad de ningún adorador exterior a él, sólo encuentra su gloria haciendo acto de bondad, comunicando su vida, su beatitud, haciendo como otros sí mismos que son queridos y amados por ellos mismos. Desde este punto de vista nuevo, pues, pero en un sentido muy diferente del de hace un rato, hay un antropocentrismo que me parece más verdadero, más bello, más realmente digno de Dios de lo que pudieran ser todas las concepciones más o menos egoístamente teocéntricas. Sólo que hay que tener mucho cuidado para no desconocer las condiciones indispensables de tal elevación sobrenatural, de tal fabricación divina en el hombre. Porque no es Dios quien, por ser plenamente bueno, se hace a nuestra medida y nos deja en nuestra mediocridad natural; somos nosotros a quienes él quiere ampliar, transfigurar por las purificaciones pasivas y las intrusiones dolorosas que operan el milagro de la unión transformadora y que nos dejan la conciencia de nuestro ser distinto, al tiempo que nos penetran de la vida eterna y la caridad divina.[88]

Por su parte, Bremond asume la actitud espiritual; en suma, adopta el punto de vista de Piny y, por tanto, condena el *antropocentrismo* en el primer sentido del término: el hombre debe abandonarse con la convicción de que Dios es todo; debe ser *teocéntrico* negándose a sí mismo. "Sobrenaturalismo agudo",[89] dice; pero si tales recomendaciones son prácticamente siempre

88 H. Bremond y M. Blondel, *Correspondance*, *op. cit.*, t. III, p. 268.

89 Carta al padre Auguste Valensin, 9 de enero de 1929, citada en M. Blondel y A. Valensin, *Correspondance (1912-1947)*, París, 1965, p. 147.

necesarias, sin embargo constituyen una "metafísica" fundada en una inversión, todavía psicológica, del psicologismo. Una ontología del *esse* cristiano no puede sino adoptar una posición muy diferente; el apofatismo afectivo aquí no juega más que un papel secundario, el de una purificación en la génesis experimental de una libertad que despierta el Amor personal del Dios "antropocéntrico".

Por eso, el *padecer* espiritual, para Blondel, no es en sí negativo, aunque sea experimentado como tal:

> Somos activos al recibir en nosotros la universalidad, la eternidad, la unidad de los designios de Dios. [...] Sólo desde ese punto de vista nuestra pasividad total implica la perfección de nuestro actuar vuelto deiforme, no por una absorción nos haría cosas inertes, sino por un consentimiento absoluto que nos libera de las parcialidades de la criatura.[90]

La abundante memoria del 30 de noviembre de 1927, de la que está extraído este último pasaje, se cierra con una síntesis optimista que considera el fin del hombre como el signo de su verdadera situación presente. El filósofo cristiano se apoya en la teología para afirmar una "generación" del "ser espiritual" –que implica una génesis del hombre y la sostiene–, allí mismo donde Bremond y Piny instalan un "no-querer" cada vez más radical:

> Me pongo en guardia contra algunas expresiones de su Piny, según las cuales la beatitud, preparada por el *padecer terrenal*, se realizaría por un padecer todavía más radical. Y bien, así como el *padecer místico* coincide con el actuar divino para elevarnos a la unión transformadora, de igual modo, y con mayor razón, el *padecer celestial* pone en nosotros el acto puro mediante el cual la vida íntima de la Trinidad se produce incesantemente en nosotros. No estamos destinados a *ser absorbidos*; y si, en un sentido, aquí abajo debemos *sufrir* y *olvidarnos por Dios*, en la gloria futura la dicha nace de una *conciencia activa de la generación divina*, cuyos cooperadores y beneficiarios somos nosotros.[91]

Más limitado, aunque retoma la cuestión del *padecer* desde otro ángulo, el objeto de la discusión entre Bremond y el padre Louis Peeters se refiere a la significación espiritual de la ascesis. Maestro de los novicios en

90 Memoria dictada el 30 de noviembre de 1927 a la señorita Isambert por el padre Bremond, en H. Bremond y M. Blondel, *Correspondance*, *op. cit.*, t. III, p. 295.
91 *Ibid.*, p. 299.

Tronchiennes (Bélgica), ciego, profundamente religioso, el padre Peeters no quiere que, "para exaltar la gracia de Dios, para glorificar la vida totalmente celestial de los grandes contemplativos, haya mutuas acusaciones de herejía, en el sentido más o menos metafórico".[92] Por lo demás, escribe al "eminente historiador": "Sus gruesos volúmenes [...] me hacen ver que su *asceticismo* no es una ficción, un espantajo, sino un flagelo que usted juró extirpar".[93] Sin embargo, agrega, "permítame decirle muy con toda franqueza que, si usted se hubiese limitado a señalar, como J.-P. Camus, los excesos de algunos partidarios de los métodos y el peligro de olvidar la plegaria pura en la preocupación del esfuerzo ascético, el acuerdo habría sido fácil".[94] Desde un punto de vista teórico, considera la distinción entre ascesis y plegaria "más aparente que real".[95] Lo explica a propósito de la plegaria llamada *práctica* y del uso de los métodos, que Bremond había puesto en entredicho. Para él, esa plegaria *práctica* tiende a "hacer aprovechar la acción de los frutos de la oración, sin por ello convertirla en un puro medio, y, muy por el contrario, comunicando a la acción un sabor de plegaria, culmináندola con la plegaria".[96] En cuanto a la ascesis, ya es un signo y un efecto. No es sólo una respuesta voluntaria al llamado procedente de la

92 Carta del padre Louis Peeters a Bremond, 11 de mayo de 1928 (Lyon, Archives SJ, Fondo Bremond). En esta misiva, el padre Peeters prueba su actitud "ecuménica" por la posición que adopta respecto del padre Cavallera y por el reconocimiento que consagra a Bremond: "Hasta temo, para hablar francamente, que la réplica [del padre Cavallera] no sea un poco mordaz. [...] El padre Cavallera, como lo observaba uno de nuestros amigos, dio ya más de un paso en el sentido del buen misticismo. El único hecho que cita favorablemente de aquellos que no son sospechosos de ascetismo exagerado es significativo. [...] Si en nuestros días hay una renovación de la vida espiritual superior, el autor de la *Histoire du sentiment religieux* tiene su buena parte de feliz influencia en ese resultado. Sobre los propios *Exercices* dijo usted cosas excelentes, y más de uno le debe el haber vislumbrado el aspecto demasiado tiempo inadvertido de esa obra maestra de ascesis, pero también de mística". Y, a propósito de la escuela del padre Lallemant, añade: "Creo que si, tanto hoy como en el pasado, los superiores y aquellos que el padre Paul Dudon llamó los *espirituales de administración* mantienen una actitud reservada, una cantidad cada vez más importante de religiosos sentirá la necesidad de superar la oración llamada *práctica* en un sentido estrecho y utilitario, y comprenderá que, sin alejarse de los procedimientos de los *Exercices*, tiene el medio de elevarse a una oración mejor, a una plegaria más pura. En parte usted habrá tenido una influencia muy apreciable en ese progreso, porque sus estudios y sus observaciones hicieron reflexionar".

93 Carta a Bremond, diciembre de 1928 (Lyon, Archives SJ, Fondo Bremond).

94 *Ibid.*

95 Louis Peeters, "Une hérésie orthodoxe: l'ascéticisme", en *Nouvelle revue théologique*, t. LV, 1928, p. 745.

96 *Ibid.*, p. 747.

Palabra oída; atestigua ya "la inacción" de la vida divina en el corazón de la acción humana.[97]

El padre Jules Lebreton toma el problema por la otra punta, en sus artículos de los *Études*[98] y en la correspondencia intercambiada al respecto.[99] Desde la perspectiva de la teología mística e incluso, como le escribe el padre Baudin a Bremond, como "místico",[100] sobre todo subraya dos dificultades, que por otra parte se juntan.

En la medida en que todavía se trata del hombre, dice, el santuario divino en la cima del espíritu no es "un retiro inviolable" en el que sea posible oponer la "pureza" a la "impureza" de las "actividades de superficie [...] incurablemente corruptas, egoístas, mezquinas".[101] En otras palabras, no es "otra cosa", designado como inconsciente o como "puro". El fondo del ser, como un paraíso intacto y secreto, no escapa a la historia humana; también es herido y depende del renacimiento prometido a la fe. No hay nada en nosotros que no sea alcanzado, fondo y superficie, por la desgarradura y la restauración del Amor. "La tarea está en el fondo."[102] Para la libertad espi-

97 En su carta del 11 de mayo de 1928, el padre Peeters escribía: "Existe un método que progresivamente eleva el alma hacia la calma de la contemplación, purificándola y disponiéndola a recibir, cuando y como plazca a Dios, el mejor don" (Lyon, Archives SJ, Fondo Bremond).

98 Jules Lebreton, "La *Métaphysique des saints*", en *Études*, t. CXCVIII, 1929, pp. 129-140 (5 de enero de 1929), y, sobre todo, pp. 284-312 (5 de febrero de 1929). Véase también H. Bremond y J. Lebreton, "Correspondance à propos de la *Métaphysique des saints*", *ibid.*, pp. 544-555 (5 de marzo de 1929).

99 Cierta cantidad de estas cartas se encuentra en Lyon, Archives SJ, Fondo Bremond.

100 A propósito de la posibilidad de estar en el Index con que Bremond se creyó amenazado, y de la oposición que muchos jesuitas manifestaban contra las tesis de la *Métaphysique des saints*, Baudin escribe a Bremond el 4 de febrero de 1929: "Me sorprende menos todavía que el padre Lebreton no se sienta cómodo: es un místico cuyo agustinismo aboga por usted (y contra mí: me dijo que no podía tragar mis artículos sobre Pascal). Me habría costado trabajo verlo mezclado en el asunto; me alegro por ello, porque usted también lo hace como de un compañero que lo librará de otros y que será *sine ira et studio*" (Lyon, Archives SJ, Fondo Bremond). Acerca de la inminencia de que pongan en el Index los dos volúmenes (¡todavía anunciada en *Aux écoutes* el 16 de marzo de 1929!), Francisque Gay había sido advertido al volver de Roma, el 1º de enero de 1929, por la señora Flory, hija de Maurice Blondel. Desde el 2 de enero, para defender la causa de su amigo, volvía a Roma, desde donde le telegrafiaba el 4 de enero: "Rumor formalmente desmentido. Esté tranquilo. Gay". Algunas de las cartas y los telegramas que se refieren al "caso" están conservados en Lyon, Archives SJ, Fondo Bremond. Véase también Maurice Carité, *Francisque Gay, le militant*, París, 1966, pp. 143-145, que publica importantes cartas de Bremond y de Gay al respecto.

101 J. Lebreton, *Études*, 1929, t. 198, p. 306.

102 *Ibid.*, p. 307.

ritual no hay un *dato* interior que ya no tendría que asumir en la caridad. No existe un *fondo* que deba ser convertido.

Si, por lo tanto, el hombre es uno; si, en consecuencia, la "demanda" nacida del deseo está íntimamente ligada con una "adherencia" pasiva que reconoce una privación y una impotencia originales; si, por último, éste es un movimiento que capta "las fuentes más profundas" de su ser, el hombre será del todo transformado por la acogida de la vida divina. La luz se difunde en todo el espacio de la noche. Por eso la última palabra del místico no es la aceptación de la prueba ni de la noche, sino la salvación del día, la aurora que se alza tras la lucha nocturna de Jacob sobre el borde del Yabboq:

> Es la invasión de nuestro ser mortal por la vida de Dios, de la carne por el espíritu, del anciano por el Cristo. La llamada de Dios se hace más apremiante, su atracción, más imperiosa, y el hombre se siente impotente; no puede dignamente ni servir, ni alabar, ni siquiera amar a ese gran Dios hacia el cual todo lo arrastra, y es entonces un ardor de deseo y de plegaria lo que lo consume… ¡Quién dirá la felicidad de esa alma sedienta de deseo, y en la cual, de pronto, como en la ruptura de un dique, una oleada de amor se derrama, impetuosa y apacible! *Torrente voluptatis tuae potabis eos*.[103]

¿Panhedonismo? No. La purificación espiritual abre poco a poco la vida del cristiano al Maestro, cuya voz se hace escuchar en el último "*contentamiento*"[104] y en la dicha segura pero secreta del reconocimiento: "El Maestro está ahí. Te llama".

La reacción del padre Lebreton se inspira en una teología unificadora; si está permitido hacer alusión a su vida personal, también refleja una experiencia colocada bajo el signo de la Presencia y constantemente iluminada por la espiritualidad agustiniana. Por esa razón diagnostica con seguridad los esquematismos y las ambigüedades de una "filosofía" por demasiado dicotomista. Pero el juez es también el hombre de una tradición y una experiencia; siempre fue reticente frente al Pseudo Dionisio y al apofatismo. Más allá de las simplificaciones que detecta, parece no ver –o tal vez se niega a ver (en un tiempo en que se sospecha la ortodoxia de

103 J. Lebreton, *Études*, 1929, t. 198, pp. 309-310.

104 Alusión a la frase de Bourdaloue que Bremond admiraba, al tiempo que criticaba como "hedonista": "Para mí, Dios mío, debo confesar para vuestra gloria que estoy contento de vos" (véase *Histoire*, *op. cit.*, t. VIII, pp. 348-350).

la *Métaphysique des saints*)– el problema vivido, fundamental, que se expresa a través de esos dos volúmenes: el de la Ausencia. Así como tampoco lo hace Blondel, no participa interior ni intelectualmente en la interrogación, la de Bremond, la de muchos otros, que trata de hacerse de un lenguaje a mitad de camino entre la historia y la teología. Tanto y más que una confrontación entre especialistas y un "aficionado", es una diferencia radical entre dos experiencias y, sin duda, entre dos épocas lo que separa a Bremond de Blondel y de Lebreton.

Tal vez otra filosofía habría sido más apta para captar el sentido de una voz que, hay que decirlo, hablaba un lenguaje poco filosófico. Quizás otros espirituales hubiesen percibido mejor su acento. Así fue como santa Teresa de Lisieux (ya citada en 1904 por Bremond)[105] escribía en 1897, el mismo año de su muerte: "Jesús me proporcionó la atracción de un exilio completo. […] Al retirar su mano, me hizo comprender que la aceptación lo contentaba. […] Desde que permitió que yo sufriera por las tentaciones contra la *fe*, aumentó mucho en mi corazón *el espíritu de fe*".[106] Un silencio entró en ella. La noche reemplaza al día. Ninguna aurora parece iluminar sus últimos meses, a tal punto que la mística decía entonces que, al no tener ya "*el goce de la fe*", creía porque "*quería creer*".[107] Ese "querer" último no se lleva bien con el itinerario al que se refiere el padre Lebreton. "Querer puro", habría comentado el historiador que había subrayado tantos pasajes semejantes en *L'oraison du cœur* del padre Piny,[108] "querer" cuyo sentido, en todo caso, no era ajeno a los problemas "especulativos" y a la actitud personal de Bremond.

Esta presentación hizo a un lado el aspecto propiamente histórico de los tomos VII y VIII. De una obra "especulativa por completo" en la intención del autor había que analizar lo que Bremond comprometía de su vida

105 En "La légende d'argent", en *Revue du clergé français*, 1º de noviembre de 1904, retomada en *L'inquiétude religieuse*, *op. cit.*, pp. 386-390. Aquí Bremond analiza un "encanto" evidentemente ligado con el texto "revisado" que tenía consigo en ese momento, la *Histoire d'une âme*.

106 Santa Teresa del Niño Jesús, *Écrits autobiographiques*, París, 1957, p. 254 [trad. esp.: *Historia de un alma: manuscritos autobiográficos*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1990].

107 *Ibid.*, pp. 247-248. "Quiero creer" está en mayúsculas en el manuscrito.

108 Esa edición de 1683 es fácilmente identificable gracias a la descripción que ofrece la *Histoire* (*op. cit.*, t. VIII, p. 85, nota 2). El ejemplar de Bremond y *La clef du pur amour* (2ª ed., París, 1692) del mismo Piny, también procedente de su biblioteca, estaban todavía en 1965 en la biblioteca de la Facultad de Teología SJ en Fourvière (Lyon). Las marcas hechas en el curso de la lectura son muy características de las primeras reacciones y las primeras elecciones de Bremond.

y lo que quería *decir* al escribirla.[109] Pero si la interpretación y las elecciones del historiador –sobre todo para estos dos volúmenes– están igualmente sujetas a críticas,[110] si fuera fácil detectar allí las parcialidades que se deben a "un designio muy firme y muy coherente […] a través de los arabescos resplandecientes",[111] ¿cómo sin embargo no señalar por lo menos lo que la "filosofía" de Bremond le hizo descubrir en la historia espiritual del siglo XVII?

Su comprensión del pasado, no bien pasa de los personajes a las síntesis –como ocurre aquí–, está profundamente marcada por la experiencia de quien ya no es el historiador sino el testigo, es decir, por una ruptura contemporánea entre lo experimental y lo "nocional", por la dificultad que entonces experimenta la fe en reconocerse –y, por tanto, en confesarse y verificarse– en los objetos o el lenguaje propuestos al fiel. Pero, a la inversa, el doble aspecto, doctrinal y cultural, de ese disentimiento le hace advertir en el siglo XVII una tensión del mismo tipo, una "crisis silenciosa" atestiguada hasta por la teología "mística" y que en la experiencia individual –y no ya en la tradición escrituraria o teológica– busca el principio de su elaboración. Nada es tan revelador, desde ese punto de vista, como la página donde (¡una vez más!) analiza una "sorda angustia", la de los jesuitas, cuyo moralismo es el primero en condenar:

> Toman el mundo no tal como lo quisieran sino tal como es. Deben conocerlo bien, porque nunca se les reprochó que huyeran de su contacto. Colegios, palacios de los reyes, universidades, ciudades y pueblos están en todas partes, de tal modo que, mejor que los antiguos equipos, se encontraron en condiciones de tomar, si me atrevo a decirlo, el pulso de

109 Acerca de la obra de Bremond, Gonzague Truc declara incluso: "Es demasiado seguro que lo que allí se encuentra de principal es él mismo" (*Histoire de la littérature catholique contemporaine*, París, 1961, p. 142).

110 Las más claras son expuestas por el padre J. de Guibert en su informe de los tomos VII y VIII (*Revue d'ascétique et de mystique*, t. X, 1929, pp. 175-190) y por el padre R. Daeschler (*ibid.*, pp. 200-213). En una carta dirigida a Bremond desde Roma el 16 de enero de 1929, el padre De Guibert escribía a propósito de su informe: "Me atuve exclusivamente al terreno *histórico* para discutir sus conclusiones, e hice completamente a un lado las cuestiones doctrinales". Quería evitar "suministrar a cualquiera un punto de apoyo para reclamar una condena" (Lyon, Archives SJ, Fondo Bremond).

111 Carta de Blondel a Bremond, 23 de septiembre de 1928, en H. Bremond y M. Blondel, *Correspondance*, *op. cit.*, t. III, p. 328, a propósito de la Introducción (que quedó inédita) que Bremond había dado a su traducción de los *Exercices* (véase Jean-Claude Guy, *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XLV, 1969, pp. 191-223).

> la cristiandad, día por día, durante el período crítico en que la Edad Media terminaba de derrumbarse. Una vez pasados los jóvenes entusiasmos de sus fulminantes conquistas, pues, me imagino que debió formarse en los más clarividentes de ellos una sorda angustia que no se confesaban a sí mismos, pero cuyas infiltraciones crecientes insensiblemente habrán contaminado la conciencia colectiva y modificado más o menos las primeras direcciones de su Instituto. A pesar del éxito de la Contrarreforma, el río no remontaba hacia su fuente; por el contrario, los últimos retiros del alma nueva parecían cerrarse al Espíritu de Dios. Lo que los afectaba no era, como la prodigiosa miopía de los historiadores nos invitaría a creerlo, el desorden persistente de las costumbres; éstas siempre fueron, siempre serán vacilantes. ¿Iba debilitándose la fe? No, todavía no. El mal era más profundo. Ellos se preguntaban por ventura si esa fe todavía casi intacta no sobrevivía, de alguna manera, en la propia religión; si el sentido de lo divino, vivaz a pesar de todo, desde el comienzo del mundo, no amenazaba con extinguirse en el corazón de la humanidad.[112]

Un texto análogo a la *Apologie pour Fénelon*, veintitrés años antes, mostraba que los supuestos refinamientos del "puro amor" desinteresado representaban en realidad la única salida para los directores espirituales preocupados por "pacificar las almas que no saben lo que es saborear a Dios": "el amor sin amor" únicamente los arrancaría al "desamparo" de no experimentar "santos deleites", con demasiada frecuencia identificados con la fidelidad.[113] Pero aquí, en este último tomo de su *Histoire*, Bremond da a la doctrina que analiza un contexto más grave y más vasto: más allá de un "desamparo" de los fieles, vislumbra el descreimiento de los otros. Detrás de la vía que, en los espirituales, respondía a una ruptura entre la experiencia del "vacío" y una doctrina "hedonista", finalmente se atreve a designar aquello que, en los propios cristianos, repercute como un cisma entre los renuevos de la conciencia humana y la religión.

Esta página es casi un testamento. Está escrita por el historiador del sentimiento religioso en el siglo XVII, pero también por el testigo de una experiencia espiritual contemporánea. Según su costumbre, lo hace de una manera excesivamente antitética. Sin embargo, traduce una intuición profunda, matizada, pero confirmada por el análisis de los problemas teológicos y espirituales de ayer y de hoy. Por cierto, él lo dice, "toda abeja tiene

112 *Histoire*, *op. cit.*, t. XI, pp. 271-272.
113 H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, *op. cit.*, pp. 462-464.

su aguijón, como toda filosofía";[114] la suya tiene un sesgo vivo, en ocasiones polémico o simplificador, que le valió análisis a veces agrios, a menudo justificados. Pero, sin lugar a dudas, la cuestión que considera abierta al siglo XVII se encuentra planteada allí, y lo sigue estando.

Bremond se declara cuando, bajo la protección de un dominico, el padre Calunga, opone la doctrina conservadora y extrinsecista de los teólogos a la teología "inmanentista y renovadora" que inician y propagan los espirituales.[115] Una filosofía radical privada de signos y de la presencia de la experiencia: eso es lo que intenta, en función de una "inquietud" nueva. No está armado ni para hacerlo ni para responder a las objeciones, algunas de las cuales están ubicadas en el terreno de la erudición y otras, en el de la especulación teológica. Por tanto, juega con todas las barajas, "inasible"[116] porque, aquí o allá, no tiene un lugar seguro. Pero *ve* algo. Tal vez se equivoque en lo que afirma. Pero tiene razón en lo que atestigua.

114 *Histoire*, *op. cit.*, t. VII, p. 143.

115 *Ibid.*, t. VIII, p. 225.

116 Situación del escritor, pero también rasgo de carácter que ponía de manifiesto F. Lefèvre en su entrevista: "Se ha dicho que usted era inasible y desconcertante" (F. Lefèvre, *Une heure avec…*, serie III, 5ª ed., París, 1925, p. 27). Más aun, es la experiencia de un hombre cuyas brillantes y múltiples incursiones no dejaban de conducirlo hacia lo inaccesible: no podía ser víctima de sus "improvisaciones", ni tampoco podía ser otra cosa. Su "filosofía" se encuentra resumida en la ocurrencia de su respuesta: "Todo el mundo es inasible" (*ibid.*).

4
Historia y antropología en Lafitau

INTRODUCCIÓN
DE LA VISIÓN AL LIBRO, Y RECÍPROCAMENTE

En 1724, Joseph-François Lafitau (1681-1746) publica *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps* (2 vols., en 4º, 1.100 páginas).[1] Aunque el autor sea "one of the precursors of social anthropology"[2] y su obra, "the first blaze on the path to scientific anthropology",[3] esta publicación no es más que un punto en la inmensa constelación de las Luces. Más aun, apenas un detalle de este corpúsculo nos llamará la atención: el frontispicio que Lafitau colocó en la cubierta de su libro. Una imagen. Casi nada. Sin embargo, ese blasón sirve de espejo a una nueva "ciencia de los hábitos y las costumbres"[4] donde ya se bosqueja (¿es un efecto de perspectiva?) la antropología que Boas definirá como "the reconstruction of history", una historia cuyas "enquiries are not confined to the periods

1 *Mœurs des sauvages…*, París, Saugrain l'aîné y Charles Étienne Hochereau, 1724, 2 vols., en 8º. Es la edición que citaré (el tomo en números romanos, la página en árabes). Otra edición en 4 vols., en 8º, apareció simultáneamente con el mismo editor.

2 A. R. Radcliffe-Brown, citado en W. N. Fenton y E. L. Moore, "Introduction" (véase nota 3), p. XXIX.

3 W. N. Fenton y E. Moore, en Joseph-François Lafitau, *Customs of the american indians compared with the customs of primitive times*, Toronto, The Champlain Society, 1974, p. XXIX. Esta traducción del primer volumen incluye cien páginas de introducción histórica y crítica (pp. XIX-CXIX), el mejor estudio que existe sobre Lafitau. Véanse también Michèle Duchet, "Discours ethnologique et discours historique: le texte de Lafitau", en *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, ts. CLI-CLV, 1976, pp. 607-623, y Edna Lemay, "Histoire de l'antiquité et découverte du Nouveau Monde chez deux auteurs du XVIII[e] siècle" (o sea, Lafitau y Goguet), *ibid.*, pp. 1313-1328.

4 J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, I, p. 4.

for which written records are available and to people who had developped the art of writing".[5]

Lo que pone en escena la representación que da Lafitau son la escritura y el tiempo. En el frontispicio de 1724, su encuentro tiene lugar en el interior del campo cerrado donde vienen a encallar los "vestigios" procedentes de la Antigüedad clásica o de los salvajes del Nuevo Mundo. "Una persona en actitud de escribir" hace frente al "tiempo", anciano que tiene las alas y el gesto de un mensajero angélico.[6] Una sostiene la pluma que crea el texto; el otro, la guadaña que destruye a los seres. Pero esas insignias que también son armas se acercan sin reunirse: la derecha que dibuja la pluma es la asíntota de la curva trazada por la guadaña (véase Figura 1). No se encontrarán. Una distancia mínima separa a los personajes. *A fortiori*, el hombre-tiempo no toca a la mujer-escritora. Solamente sus miradas se cruzan. Pero así como ella no mira lo que hace, él tampoco ve lo que designa. Mediadores exiliados de su gesto, ambos personajes están ahí para permitir que la *visión* se haga *texto*. La "visión misteriosa"[7] encanta a la genitora extasiada que produce su escrito como a su despecho, y escapa al tiempo que es su índice. Así, la composición se orienta hacia la parte superior, cuadro en el cuadro. Ordena un movimiento que va del *ver* al *escribir*. Es una Anunciación, pero que concierne al "sistema" ("mi sistema", dice Lafitau) pintado en las nubes.

Otras cuarenta y una "láminas" testimonian la importancia que hay que dar a esta "representación" del discurso científico; están repletas de "figuras" diversas. Cuidadosamente seleccionadas ("las láminas que mando grabar", "mandé grabar", repite), provistas de referencias bibliográficas minuciosas, comentadas con erudición al inicio de cada volumen, insuficientes sin embargo para el capricho de Lafitau, que hubiera querido muchas más[8] o mejores,[9] esas láminas forman un discurso icónico que atraviesa de lado a lado la masa del discurso escriturario, a la que jalonan de "monumentos" cuyo valor esencial es pertenecer al orden de lo

5 Citado en A. R. Radcliffe-Brown, *Method in social anthropology*, ed. de M. N. Srinivas, Chicago, 1958, pp. 128, 157.

6 Véanse el frontispicio aquí reproducido y la "Explicación de las láminas y figuras", en J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, I, sin foliar.

7 Son las palabras de Lafitau, *op. cit.*

8 "Todavía hubiera hecho grabar una Medalla de Cómodo, de haber tenido lugar […], aún podía grabar aquí tres medallas muy curiosas […], todavía hubiese podido hacer grabar Estandartes romanos", etc. ("Explicación de las láminas…", *op. cit.*).

9 Por ejemplo, observa: "Esta Medalla fue mal tomada por el Grabador; está mejor en Vaillant, t. 2, p. 353", en Lafitau, *op. cit.*

Figura 1. "La escritura y el tiempo", frontispicio de J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, París, Saugrain l'Aîné et Charles Étienne Hochereau, 1724 (Foto Biblioteca del Museo de Historia Natural de París).

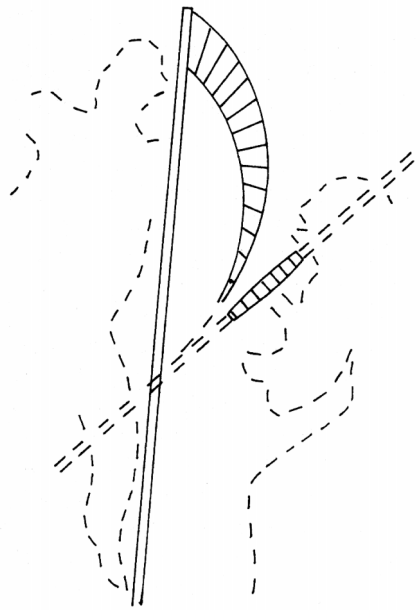

Figura 2. "La escritura y el tiempo". Detalle (esquema).

visible. Todavía hacen *ver*, o permiten *creer* que aún se pueden *ver* los comienzos. Esta base es esencial para la producción del texto. Un contrapunto visual sostiene y fomenta la escritura. La obra en su totalidad obedece a la estructura que plantea el frontispicio como una relación entre la "visión" y el libro.

En su "Explicación de las láminas", Lafitau también se extasía ante las "figuras" que coleccionó y que alternativamente califica de "misteriosas", "muy singulares", "las más magníficas en su género", etc.[10] Se adapta así a una tradición etnológica antigua. Desde Léry o Thévet hasta De Bry, las cosas vistas y por ver jalonan la escritura nacida de la distancia. Piedras blancas en la oscura foresta del texto; signos de una *presencia* en esas naciones lejanas y, por tanto, en el origen que supuestamente mostraban, las "figuras" del salvaje, desde el siglo XVI, se encuentran adornadas de una belleza ambigua que contrastaba con los "vicios" cuya descripción llenaba los libros.[11] ¿Estaba encargado el escrito de limitar y hasta de exorci-

10 J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*

11 Véanse Bernadette Bucher, *La sauvage aux seins pendants*, París, 1977; Frank Lestringant, "Les représentations du sauvage dans l'iconographie relative aux ouvrages du cosmographe André Thévet", en *Bibliothèque d'humanisme et*

zar los prestigios del ver? Con seguridad, lo que hacía era desembrujar esas imágenes. Desviaba la mirada. Pero lo hacía como un *comentario* (textual) elude la autoridad (visual). De hecho, como ocurre con las *glosas* inducidas por un código jurídico, por documentos bíblicos o por un poema, el texto comenta esas figuras que tienen fuerza de "autoridad" en la medida en que conservan una visibilidad de los orígenes. Tan sólo hay que asegurarse de la "autenticidad" de esas fuentes icónicas, cuestión clásica tratada siempre con cuidado y con el doble aspecto de la antigüedad (de los documentos antiguos o salvajes) y de la exactitud de la reproducción. En consecuencia, el escrito se refiere a esas "autoridades" que tienen la naturaleza de *citas*; las compara con otras, de manera de proliferar alrededor de esas pruebas documentales. Por "etnológico" que sea, pues, retoma los procedimientos instituidos por el derecho o la exégesis. Pero en adelante los "monumentos" son aquellos que *muestran* los comienzos. Relativos a otra concepción de la historia, siguen siendo arqueo-lógicos: tornan legible la *arké*, los inicios del Tiempo. Por eso, separarlos de lo que hoy consideramos una "ilustración", o sea, un comentario del escrito, es invertir el funcionamiento de esos textos.

Al tomar en préstamo cierta cantidad de sus cuadros de americanos a Léry, Thévet o De Bry, Lafitau mira esas piezas –antiguas o salvajes– como los fragmentos de la "visión" cuya integridad le oculta el tiempo, pero de la que quedan algunos "vestigios" dispersos y preciosos. Son "alusiones", "símbolos", "alegorías" o "tipos". Aquí todavía aparece el comienzo. Se insinúa en lo visible contemporáneo cómo el *big bang* inicial del cosmos todavía puede oírse, huella sonora, añadido y reliquia del origen, en los ruidos de la actualidad. Para retomar expresiones incansablemente repetidas por Lafitau, esas "figuras" hacen "ver" o "vislumbrar" los inicios de la historia. Por curiosas que sean, no están ubicadas bajo el signo de la "monstruosidad" o la "absurdidad" reprochadas por lo demás a las fábulas o los comportamientos. Por el contrario, seducen al escritor. Tienen que ver con una *erótica del origen*. Ofrecen *lo que se puede ver* todavía de los "primeros tiempos", como por el agujero de una cerradura, según el esquema que es una escena primitiva de la etnología "moderna".[12]

Sin embargo, en esas imágenes hay algo que *no se debe ver*: la desnudez del cuerpo. "Como esas figuras estaban demasiado desnudas, el decoro me

---

Renaissance, 1978, t. XL, pp. 583-595; también, las observaciones de Gilbert Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVI^e siècle*, París, 1911, p. 102.

12 Esto ya ocurre en Jean de Léry. Véase M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 3ª ed., París, 1984, pp. 215-248 ("Ethno-graphie") [trad. esp.: *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1986].

obligó a vestirlas, así como a muchas otras."[13] Este jesuita ordena sus figuritas antiguas como sus hermanos visten en esa época a las indias de las "reducciones" del Paraguay. La bella Isis dando el pecho a un toro está cubierta por una arpillera.[14] Dioses y diosas, envueltos en camisetas, adoptan posturas ridículas, cuando no irreconocibles. En cambio, el grabador les devuelve la cabeza cuando el Tiempo se las segó.[15] Detalles sintomáticos; lo que Lafitau quiere ver son *objetos* cargados de significación (insignias, cruces, estrellas, coronas, gestos codificados, etc.) y no ya, como Léry, los bellos cuerpos que allí continúan las danzas de la edad de oro como si todavía ignoraran los avatares y el pecado de la historia. Busca un léxico. Quiere leer signos. Ante esos vestigios lo habita la *pasión del sentido*. Necesita "figuras parlantes".[16] De cualquier manera, allí donde las de la Antigüedad se callan, destruidas por el Tiempo, él se vuelve hacia los salvajes, "monumentos" de la primera edad también ellos, todavía "parlantes" y, por tanto, legibles.

La "palabra" que le interesa a Lafitau no es "voz" (*vox*). Es "enseñanza" (*documentum*). Es un trozo de la verdad de los "primeros tiempos". Pero si tiene fuerza de *presencia* (es visible), el documento no es más que un *fragmento* (un "vestigio"). Al constituir la *cita* privilegiada (como antaño el versículo bíblico o el artículo del Código en las glosas), *induce* un texto, llama, por lo que le falta, a un discurso donde todos esos trozos primitivos se ordenan en un "sistema". Lo que el ojo ve no es más que la fragmentación de lo que el libro debe producir. Por eso, del *ver* al *escribir*, el movimiento se invierte. En principio, lo que hace escribir es la "visión misteriosa"; de hecho, son los innumerables restos visuales de un origen inaccesible. Por eso la visión –o el "sistema"– finalmente no es más que el espejo de la escritura erudita. El cielo que aparece sobre la pared de la habitación es una pintura, no un día natural (la luz viene de la izquierda). Allí la mujer-escritora lee, extasiada, lo que ella misma fabrica. Su libro se proyecta sobre la pantalla del laboratorio en un espectáculo del sentido que es el doble narcisista de la obra. Del ver al escribir y del escribir al ver, hay una circularidad en el interior de un espacio cerrado.

13 J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, sin foliar. Lafitau y su grabador son más escrupulosos respecto de los antiguos que de los salvajes, a menudo desnudos o vestidos con lo mínimo.

14 *Ibid.*, I, p. 236, lám. XII, fig. 2.

15 Véase a propósito de la lám. XVII (*ibid.*, p. 444): "A la Vestal le falta la cabeza, pero al grabador le pareció oportuno ponerle una de su cosecha".

16 *Ibid.*, p. 241.

EL TALLER DE PRODUCCIÓN: LA INSTITUCIÓN DE UN SABER

El frontispicio describe la *operación* del trabajo que "reconstruye la historia" en un laboratorio.[17] Relata la historia de una fabricación, y no su resultado discursivo. Es tecnológico, y no especulativo. Distribuido en dos espacios encastrados (la habitación de la escritora y el cuadro de su visión), el grabado representa primero, en la sala de trabajo, los tres elementos que componen el ciclo de una producción destinada a luchar contra el Tiempo depredador: una institución archivística, la colección; una técnica de manipulación del material, la comparación; un autor y generador del producto, la mujer-escritora.

Un lugar: la colección

Algunos "archivos" tapizan el suelo: medallas y estatuillas, mapas y libros, más un globo terrestre. La mayor parte de esos restos viene del mundo antiguo; se depositaron a los pies de la escritora. Como un jardín que reúne las plantas de todo tipo de países, ese museo heteróclito tiene una figura enciclopédica. Pero presenta un rostro deshecho del pasado: un cuerpo fragmentado, trozos diseminados. En ese paisaje de ruinas se leen los estragos que operó el tiempo. Es una antología de la degradación lo que constituye el marco del trabajo que emprendió Lafitau. Los signos de la degeneración y de la muerte, vocabulario fracasado, deletrean una experiencia primera de la historia. A la inversa de lo que ocurría en el siglo XVI, el viaje, encuentro y sorpresa de sociedades diferentes, ya no suministra al discurso su objeto ni su forma. No hay nada vivo en esa celda de erudito. Todo cuerpo a cuerpo ha desaparecido. Tampoco hay nada para oír: lo único dado son restos para ver. Si se pone aparte a los ángeles y al Tiempo, la escritora está sola para *(re)hacer un mundo a partir de reliquias*.

No por ello la colección deja de ser una institución. Resulta no sólo del gesto "conservador", genealógico y familiar, que lucha contra el tiempo, sino de una relación, "científica" por naturaleza, entre un modelo abstracto (la idea de una totalidad) y una cacería de objetos capaces de realizarlo. Una *prosecución* (cotejar todas las variantes) se articula aquí con una *selección* (definir una serie). La conexión de esos dos elementos da lugar al establecimiento de las fuentes. En el caso de Lafitau, su "galería" testimonia primero la moda coleccionista que, de 1700 a 1750, prefiere las "anti-

17 Sobre ese frontispicio, véase Pierre Vidal-Naquet, "Les jeunes, le cru, l'enfant grec et le cuit", en *Le chasseur noir*, París, 1983, pp. 117-207.

güedades" a las medallas del siglo XVII, y, a partir de 1750, valoriza las piezas relativas a la "historia natural".[18] Estratifica esas tres generaciones de colecciones: a las medallas (sirias, egipcias, etc.) se agregan "varios monumentos de la Antigüedad" (estatuas de Isis, de Diana, de Horus, etc.) y por último, adyacentes, algunas "curiosidades de América" (tortuga iroquesa, pipa india). Cada una de dichas piezas está codificada y comentada según los mejores trabajos sobre las antigüedades o la numismática: J. Spon, Juste Lipse, La Chausse, T. Hyde, J. Vaillant, etc., hasta la *Antiquité expliquée et représentée en figures*, de B. de Montfaucon (1717).[19] Este aparato de objetos y referencias tiene un funcionamiento autónomo: depende de una red propia. Insinúa en la habitación solitaria una actualidad cuyos intereses, tanto económicos como intelectuales, se imponen silenciosamente al trabajo del escritor. Los restos de antaño llegan ya seleccionados y transformados por un presente que los convierte en el código de una historia contemporánea. La erudición no es una empresa a lo Robinson Crusoe.

Sin embargo, el museo personal de Lafitau es también la circunscripción de un campo propio. El material que está depositado allí, puesto aparte, compone el taller para un texto. Se trata de los objetos con que se escribe, desparramados como fichas de trabajo en desorden antes del ordenamiento que va a efectuar el libro. El frontispicio presenta una selección de ellos donde se reconocen las "láminas" de la obra. Abajo, de derecha a izquierda, tenemos: una medalla que muestra a Isis y a Osiris como serpientes;[20] otra medalla donde aparece la diosa Astarté de Siria con una cruz;[21] un sistro,[22] sobre un mapa;[23] un Hermes de piedra,[24] apoyado sobre una "curiosa" medalla que data de Alejandro II de Siria y que también representa a Astarté llevando una cruz;[25] una medalla de Isis Mammosa rodeada de los símbolos de los cuatro elementos;[26] otro mapa y un libro; una Diana de Éfeso de senos múltiples,[27] arriba de un Terme;[28] después, otro

18 Véase Krzysztof Pomian, "Médailles/coquilles = érudition/philosophie", en *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vols. CLI-CLV, 1976, pp. 1677-1703.
19 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, sin foliar.
20 *Ibid.*, p. 228; lám. 10, fig. 5.
21 *Ibid.*, p. 444; lám. 17, fig. 10.
22 *Ibid.*, p. 212; lám. 8, fig. 3.
23 Véase el "mapa de América", *ibid.*, I, p. 26.
24 *Ibid.*, I, p. 136; lám. 4, fig. 1.
25 *Ibid.*, p. 444; lám. 17, fig. 12.
26 *Ibid.*, p. 136; lám. 4, fig. 3.
27 *Ibid.*, p. 136; lám. 4, fig. 2.
28 *Ibid.*, p. 136; lám. 4, fig. 1.

mapa y un montón de libros donde figura el gran número de fuentes que utilizó Lafitau (Kälin contó doscientos diez), relatos de viaje, obras de la Antigüedad, de la Edad Media y de los tiempos modernos hasta Bacqueville de La Potherie, Labat, Casaubon, Grotius, etc.[29] Después de la esfera terrestre (colocada en el eje del Tiempo), tenemos más arriba, de izquierda a derecha: un Hermes, de nuevo;[30] un Horus Apollon con sus símbolos "jeroglíficos",[31] delante de dos piedras, una piramidal y la otra cónica;[32] por último, un Canopus sobre un grifo.[33] Las glorias de Egipto, el Medio Oriente y el helenismo tardío invaden ese museo, es decir, una Antigüedad mitologizada,[34] historiada y seleccionada. El paisaje está construido con aquello que en el siglo XVII tuvo un indicio de primitivismo. La Antigüedad también es un producto moderno.

El friso de los documentos cita en forma exclusiva el primer volumen y concierne tan sólo el capítulo pletórico "De la religión",[35] una de las obsesiones del autor. De las tres series que allí se entrelazan –arqueológica, libresca, cartográfica– únicamente la primera está individualizada, a la manera de gemas entre el anonimato de las obras y los mapas. Esas joyas, reliquias para el ojo y sustancias del pasado, forman la instancia privilegiada. Sólo incluyen cosas antiguas, mientras que, en su libro, Lafitau concede más de la mitad de sus láminas sobre todo a los salvajes, y a la China. Indicio revelador. La "alteración" de los monumentos antiguos y el oscurecimiento de su sentido a causa de su distancia obligan a utilizar el *suplemento* que suministran los salvajes: algonquinos, hurones, iroqueses vienen en segunda fila, como un *sustituto* del primero. Ellos "suplantan", es decir, ocupan el lugar de lo que *falta* a los tesoros antiguos.[36] Colman sus agujeros e "iluminan" las oscuridades.

Pero hay una diferencia de función entre las *cosas* antiguas y las *costumbres* salvajes: las primeras tienen sobre todo un valor de reliquias; las segun-

29 Véanse K. Kälin, *Indianer und Urvölker*, Friburgo, 1943, p. 19, y la lista en W. N. Fenton y E. Moore, *Customs of the american indians…*, *op. cit.*, pp. LX-LXII.

30 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, p. 136; lám. 4, fig. 1.

31 *Ibid.*, p. 444; lám. 17, fig. 10.

32 *Ibid.*, p. 136; lám. 4, fig. 1.

33 *Ibid.*, p. 444; lám. 17, fig. 7.

34 Véase Erik Iversen, *The myth of Egypt and its hierioglyphs in european tradition*, Copenhague, 1961.

35 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, pp. 108-455.

36 Sobre la idea de "suplemento", véase Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, pp. 203-204.

das, sobre todo de "luces". La arqueología *muestra* lo que la etnología permite *explicar*. "Yo –escribe Lafitau– confieso que si los Autores antiguos me dieron luces para apoyar algunas conjeturas felices en lo que atañe a los Salvajes, las Costumbres de los Salvajes me dieron luces para entender más fácilmente y para explicar varias cosas que están en los Autores antiguos."[37] Aquí la comparación remite al valor informativo o explicativo de los "Autores antiguos" y de esos textos vivientes que son las costumbres salvajes; en Lafitau a menudo es favorable a los salvajes, que proporcionan más "luces". Con los antiguos, por el contrario –o sea, no los libros, sino los monumentos–, hay menos significación y más *presencia real*. El privilegio de *ver* allí todavía los orígenes se paga con una *falta* de *sentido*. Por eso en el frontispicio lo que se muestra son medallas y estatuillas antiguas, como si el suplemento "salvaje" estuviera u oculto tras ellas para colmar sus lagunas o localizado en la operación comparatista que permite acceder a su explicación. Efecto del tiempo, la división entre ver (pero sin comprender) y comprender (pero sin ver) torna necesaria su combinación.

Una técnica: la comparación

Dos "genios" sostienen algo en sus manos: uno, una pipa de la paz y un caduceo de Mercurio; el otro, una tortuga iroquesa y un sistro antiguo. Juegan con dos piezas extraídas de conjuntos heterogéneos. "Comparan esos monumentos entre sí" y, dice la "Explicación", "ayudan" a la escritora "a hacer una comparación".[38] Las "ayudas", mediadores técnicos entre la colección y la escritura, por otra parte ejecutan en escena dos "giros" comparatistas que Lafitau ejecutó también en su libro y de los que está bastante orgulloso.[39] La "manipulación" que representan consiste en sacar del stock de los monumentos amontonados sin orden cronológico los elementos susceptibles de ser *formalmente* comparados y de encastrarse *simbólicamente* como si fueran categorías generales. "Por eso –declara Lafitau–, en la comparación que debo hacer, no pondré dificultades en citar las cos-

37 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, pp. 3-4. De ahí las abundantes anotaciones del género: "Por lo tanto, hay que *explicar Heródoto* según la costumbre que tenían los licios de tomar el nombre de sus madres *por* aquella que *los hurones y los iroqueses* observan todavía" [p. 74; las cursivas son mías].

38 *Ibid.*, I.

39 *Ibid.* Sobre la pipa y el caduceo: II, pp. 325-330; sobre la tortuga y el sistro: I, pp. 216-219 (véase I, p. 26).

tumbres de cualesquiera países, sin pretender extraer otra consecuencia que la sola relación de esas costumbres con las de la primera Antigüedad."[40] Por consiguiente, los elementos utilizados son de todos y de nadie. No pertenecen finalmente sino al origen y a la escritora que produce dicha comparación. A un problema histórico (conocer los orígenes) responde un método que no lo es y que se dedica a construir "similitudes". La cuestión histórica recibe un tratamiento formalista.

La comparación es una "relación" que juega sobre otras de manera indefinida, para generar el "sistema" de Lafitau, es decir, "un todo cuyas partes se sostendrán por las ligazones que tienen entre sí".[41] El "sistema" se define exactamente como un texto. En realidad, cada comparación tiene el papel de ser, en ese laboratorio, una "preparación" textual efectuada por los asistentes de la escritora. Ésta transforma poco a poco la colección en texto, que no estará "sostenido" por la antigüedad o la identidad social de los documentos con los que trabaja, sino "únicamente por la relación" que establece entre ellos. En principio, pues, a la inversa de la historiografía, el texto no está autorizado por las piezas que cita, es decir, por un referencial que interviene como legitimación (es lo "real" lo que legitima la historiografía, "descripción, narración de *las cosas como son*").[42] Sólo está autorizado por sí mismo en cuanto "lengua" propia o *sistema de relaciones*. Entre la comparación y la escritura hay una continuidad. Una fabrica a la otra.

La progresiva producción del texto también construye sentido o "explicación". Los operadores de la escritora tienen tanto figura de ángeles como de genios, y su *mensaje* nace de la comparación. Ante el mutismo de las "cosas" (que ya no "hablan" en la epistemología del siglo XVIII), son parlanchines, anunciadores de sentido, porque son comparadores. Al unir vestigios silenciosos componen la frase de un mensaje, y como la relación que establecen entre dos "monumentos" extranjeros supuestamente no es más que un elemento del sistema, repiten manipulando objetos el gesto demostrativo del Tiempo; remiten a un "esencial" originario que, para Lafitau, es un todo formal; no hablan ya de la pérdida, sino de la promesa.

Son los evangelistas del Tiempo, que sin duda muestra con una mano lo que destruye con la otra, pero que, al ser un deíctico, cubre toda la serie (el eje) de la construcción totalizadora, desde las operaciones comparatistas de los "genios" hasta la representación del globo terrestre. Sobre

40 *Ibid.*, I, p. 45. Sobre la "comparación" en Lafitau, véase también Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari, 1972, pp. 247-260.

41 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, I, p. 4.

42 Furetière, art. "Histoire", en *Dictionnaire universel*, 1690, art. "Histoire" [las cursivas son mías].

esta línea vamos del globo al libro, de un sistema de lugares a uno de sentido, por el gesto que, al despegar de sus lugares los objetos ("de cualquier país"), plantea entre esos términos una relación "simbólica", a la manera en que el juicio, en la *Logique de Port-Royal*, tiene la función de "comparar", "relacionar" o "separar" las unidades o "ideas" concebidas, y, por tanto, afirmar relaciones.[43] El ángel tiene un papel de cópula. Es la "acción" de poner y mantener juntos objetos o átomos de lenguaje separados de sus sitios respectivos, y afirmar su significación mediante una operación (manual e intelectual a la vez) que, al "compararlos", los transforma en términos de una proposición. Produce la unidad elemental del libro. El discurso estará hecho de todos esos ángeles.

Una genitora: la escritora

El ciclo de la producción culmina con "una persona en actitud de escribir". La ambigüedad sutil de la expresión que emplea Lafitau en su texto oculta lo que manifiesta la imagen: ese escritor es una mujer.* A ese único personaje histórico de la escena responden muchos detalles del frontispicio que precisan la posición de la mujer: en la colección, Astarté, la Isis Mammosa, la Diana de Éfeso cubierta de senos, etc.; en el cuadro del fondo, Eva, la madre de los hombres, María, Madre de Dios. Las alusiones a la maternidad fecunda salpican el grabado. Forman una red de referencias y de espejos alrededor de la figura central. Otro tanto ocurre en la obra de Lafitau, famoso en particular por haber identificado una "Ginecocracia" o "imperio de las mujeres" entre los iroqueses y los hurones, así como entre los licios, sistema originario matriarcal y matrilineal donde las "Matronas" ejercen la "principal autoridad" (genealógica y política) y donde los hombres no tienen poder sino "por vía de procuración".[44] Aquí también se repite, a propósito de varias sociedades (licia, judía, hurona), la determinación del nombre por la madre. En todas partes es la madre la que aparece en la mujer. Ella tiene el dominio de la deliberación política, del nombre familiar, de los niños o del matrimonio, es decir, de lo simbólico, como la madre

43 A. Arnauld y P. Nicole, *La logique ou l'art de penser*, París, 1970, II, caps. II y III, pp. 151-159.

* En francés, la palabra *écrivain* [escritor] es masculina: *cet écrivain est une femme* [ese escritor es una mujer]. [N. del T.]

44 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, pp. 460-481. Sobre el debate que luego provocó este análisis, véanse W. N. Fenton y E. Moore, *Customs of the american indian….*, *op. cit.*, pp. CIII-CVII; John Ferguson McLennan, *Primitive marriage*, Londres, 1865.

del "campo" o de la vida. A esos poderes descritos como de las sociedades primitivas Lafitau les añade a título personal el de la escritura, que, sin duda, los recapitula a todos.

Porque si la Madre-escritura es el centro del grabado, figura allí como representando al autor. Marca el lugar del locutor en su obra. Es la firma del enunciador. Son él y su poder generador lo que se instala sobre ese escenario como único actor histórico. Pero está ahí como *disfrazado*: "una persona", dice el texto; una mujer en el frontispicio; una madre, según todo el contexto. ¿Sueño de ser madre para engendrar? Existe en Lafitau una pasión schreberiana de escribir y de ser mujer, de colmar así todas las lagunas y de superar todas las diferencias por donde se introduce la "nada" de un vacío, y de oponer a los avatares de la historia la producción del "sistema" que sustituye las ruinas por una totalidad de sentido.[45] Ese religioso soltero será también la madre de una antropo-logía, la *arké* genealógica de un sistema. Pero, al mismo tiempo, ¿qué puede ser sino *el disfrazado del Otro*, es decir, o jugar a la "matrona" genitora de un orden humano real (cuando su libro no es más que una *ficción* de mundo), o imitar la instauración divina de una totalidad de sentido (cuando su producción escrituraria no puede sino *hacer creer* que representa el Comienzo)?

Haciendo a un lado las confesiones que narra este frontispicio, sueño de Lafitau sobre su libro, el autor no deja por ello de designar un funcionamiento nuevo de la escritura en ese inicio del siglo XVIII. Es única productora en el momento en que se derrumba la presencia de la Antigüedad, tradición paterna, donde los interlocutores salvajes ya no son, en los museos de la ciencia, más que los restos de una conquista antropofágica. Ausencia de padre. Ausencia de hermanos. Tan sólo quedan de ello esos vestigios amontonados juntos: la Madre-escritura, máquina célibe, debe generar otro mundo y hacer un nuevo comienzo. Se impone la ley de producir texto sobre el emplazamiento de las ruinas. En adelante es necesario fabricar lo escrito con los vestigios del Otro.

A decir verdad, esta ascesis del trabajo productor también designa la ambición de una élite "ilustrada" y "burguesa". La puesta en escena del escritor, que reemplaza a la representación de los encuentros entre europeos y salvajes en los grabados de los siglos XVI y XVII, pone en primer plano a un nuevo héroe de la historia: el poder escriturario. En el propio texto, el autor no deja de marcar su lugar; subraya lo que lo "apena" o le "produce placer";[46]

45 Véase Daniel Paul Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Leipzig, 1903.

46 Así menciona Lafitau a los autores que le "dieron la mayor pena" (*op. cit.*, I, p. 547) o al que le "produjo placer" (*op. cit.*, II, p. 482).

especifica cuáles son sus intenciones, sus métodos o sus éxitos… Estas anotaciones hacen del escritor, o de su producción escrituraria, un personaje importante, cuando no esencial, de la "narración". Aquí, la escritura se narra a sí misma. Así, en la misma época, los relatos de viaje al Canadá (de Champlain a La Hontan) describen largamente las proezas heroicas del escritor (por ejemplo, que durante una breve detención escribe, a pesar del frío, con la savia de un árbol), así como las *gacetas* transforman al "mensajero" (apenas llegado de Nápoles o de Amsterdam, contradicho por otro, etc.) en un personaje a través del cual se representa en el texto la irresistible epopeya de la construcción textual.[47] Es una estructura ya narcisista. El productor se muestra en su producción, pero alterado, invertido en mujer y en madre.

Con la reintroducción del enunciador en el enunciado, con la transformación en héroe de los conquistadores (¿o amazonas?) escriturarios, se indica un nuevo funcionamiento de la escritura que se remonta sin duda al siglo XVI. Entonces los reformistas pensaban rehacer ("reformar") las instituciones "corrompidas" a partir de las Escrituras sagradas. Las Escrituras les parecían un recurso contra la decadencia del tiempo. Sin embargo, del siglo XVI al XVIII, la erudición no dejó de mostrar que esas Escrituras también estaban corrompidas, deterioradas por la historia y vueltas ilegibles por la distancia.[48] El proyecto primero sólo se mantuvo al desplazarse. Otra escritura, lengua producida artificialmente, tendrá la capacidad de disciplinar el caos introducido por el pasado y crear un orden presente. La impotencia de las Escrituras ante la depravación de las instituciones a través del tiempo hace lugar a las campañas de las escrituras científicas, utópicas o políticas para constituir un mundo racional. Entonces *escribir es hacer la historia*, corregirla, educarla: economía "burguesa" del poder mediante la escritura; ideología "ilustrada" de la revolución mediante el libro; postulado progresista de la transformación de las sociedades mediante las "lenguas" científicas.[49]

47 Véanse, por ejemplo, las investigaciones de Claude Rigault (Universidad de Sherbrooke, Canadá) sobre los *Nouveaux voyages* de La Hontan (1703). Sobre las gacetas, véase Pierre Rétat y Jean Sgard (eds.), *Presse et histoire au XVIII^e siècle. L'année 1734*, París, 1978.

48 Véanse Walter Moser, "Pour ou contre la Bible: croire et savoir au XVIII^e siècle", en *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, 1976, t. CLI-CLV, pp. 1509-1528; Michel de Certeau, "L'idée de traduction de la Bible au XVII^e siècle", en *Recherches de science religieuse*, t. LXVI, pp. 73-92.

49 Véanse M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, *op. cit.*, y *L'invention du quotidien*, I, *Arts de faire*, nueva ed., París, 1990, cap. X ("L'économie scripturaire") [trad. esp.: *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996].

TEORÍAS Y LEYENDAS ERUDITAS: LOS POSTULADOS DE UN PODER

En el foco estratégico del frontispicio, la escritura matrona engendra un orden libresco. Con los restos de pasados heterogéneos fabrica un texto que habla de la ley de la historia. Pero ese trabajo obedece a principios cuyo cuadro se presenta aisladamente en la parte superior del grabado. Entre el taller y la "visión", entre la descripción de la operación y la pintura de la teoría hay un corte que permitirá una conexión. La cientificidad de Lafitau se organiza sobre la disyunción de esos dos espacios.

El no-lugar de la teoría: del mito a la ciencia

Fuertemente subrayada por el encuadramiento de la "visión", una separación arrebata al tiempo, tanto al de las sociedades pasadas como al de la operación escrituraria, la representación colocada en segundo plano sobre el muro. Ese espacio "diferente" no es ni un paisaje (la sala está cerrada) ni una aparición, sino una pintura mural, una especie de "*trompe-l'œil*": sustraído al orden cronológico, es el orden de los principios. Dos círculos superpuestos de nubes envuelven a dos parejas: una, Adán y Eva, separados por el árbol del conocimiento; la otra, el Hombre resucitado y la Mujer del Apocalipsis, separados por el ostensorio, árbol abstracto marcado por un punto central, bajo el blasón triangular del grafo hebreo de Yahvé. Esta alegoría de las teorías de la obra es un espectáculo acrónico.

Desde ese punto de vista, el alejamiento decisivo de Lafitau respecto de la tradición comparatista de Huet consiste en reemplazar a Moisés por Adán y Eva. Un personaje *histórico* es sustituido por una figura "*teórica*" del origen, que representa el *principio monogenista*, postulado de la obra. Pero se sitúa en el nivel inferior del cuadro formal, como un corolario del nivel superior: Adán es el modo conforme el cual la teoría plantea en el interior de sí misma su relación con la exterioridad, con la historia y con el tiempo. Por lo demás, Lafitau tiene el cuidado de marcar su distancia respecto de sus predecesores comparatistas. Distancia fundamental; como sucede con Moisés, a quien Pierre-Daniel Huet pretendía remitir todas las religiones, Lafitau borra la autoridad de la Biblia, por demasiado localizada (hubo sociedades antes de Israel), demasiado "positiva" (hacen falta principios generales) y demasiado cercana a esas "fábulas", salvajes o grecorromanas, que considera "absurdas".[50]

50 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, pp. 10-16. Véanse Pierre-Daniel Huet, *Demonstratio Evangelica*, París, 1679;

En lugar de la Biblia, tenemos un "sistema". Un corte epistemológico se marca en el hecho de que el cuadro teórico está separado de toda positividad histórica. La "demostración" ya no recaerá, como en Huet, sobre puntos de cronología. Deja de ser una guerra de fechas, en la que Moisés siempre debe ganarles en antigüedad a sus descendientes presuntos. Se convierte en el despliegue de las operaciones que un cuerpo conceptual es capaz de organizar en un material determinado. Definida por un conjunto de principios e hipótesis, es decir, por "ideas claras" y transparentes que ya no permiten que las astucias de una hermenéutica jueguen sobre las opacidades de un texto autorizado, la teoría *no tiene lugar* en el tiempo o en el espacio. Es un no-lugar. El origen es una forma (una red de relaciones formales) y no una fecha, un personaje o un libro de historia. Consiste más en lo que la investigación científica *se da* como reglas de trabajo que en lo que ella *recibe* como ley de una historia.

De hecho, el apartamiento de la teoría es un gesto científico indisociable de un gesto histórico más global que puso aparte al escritor, lo separó de sus vínculos y pertenencias sociales y lo constituyó en propietario de un taller autónomo. Fue necesario que se circunscribiera un campo "propio" donde la escritura pretende el derecho de establecer libremente sus reglas y controlar su propia producción –fue necesario ese gesto alternativamente "cartesiano" y "burgués", instaurador de una ciencia y una economía– para que, en principio desligado de sus deudas genealógicas, el escritor pudiera *darse*, en un cuadro ahistórico, el conjunto de sus postulados, criterios y elecciones teóricas. Entonces su trabajo no depende ya de una tradición particular ni de una fidelidad a sus primeros padres. La ruptura y la pulverización de la instancia genealógica van a la par del establecimiento de una insularidad científica.

El "hijo" de una historia, pues, es reemplazado por un operador y un observador. En el frontispicio de Lafitau (1724) no hay un padre, así como tampoco en la isla de Robinson Crusoe (1719). Que un cristianismo recibido por tradición "filial" sea transformado en un sistema elaborado por un productor con miras a organizar las prácticas, por lo demás, es para un lado y el otro el efecto de ese aislamiento técnico e individualista.[51] El escri-

---

Alphonse Dupront, *P.-D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, París, 1930; también, la gran síntesis de Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, Florencia, 1977, sobre todo pp. 454-513.

51 Véanse Homer O. Brown, "The displaced self in the novels of Daniel Defoe", en *English literary history*, 1971, pp. 562-590; Curt Hartog, "Authority and autonomy in Robinson Crusoe", en *Enlightenment essays*, 1974, pp. 33-43; etcétera.

tor es la madre y el comienzo de un mundo; él simboliza la ausencia del otro (genealógico) sobre la escena productivista donde el hombre puede representar disfrazado el papel de la *genitrix*; es así el testigo de una burguesía conquistadora y de la ciencia que ésta posibilitó. Deshistoriza la tradición, de cuya dependencia reniega y que se deshace bajo sus ojos, transformada, por un lado, en una multiplicidad de objetos vestigios, y, por otro lado, en ficción o cuadro teórico. No hay una historicidad pensable allí donde hay una negación de la pertenencia.

Opuesto al desorden de los vestigios coleccionados, el cuadro presenta según la jerarquía de su importancia teórica las "ideas" calificadas de "claras y distintas"[52] que regulan la producción de la obra y que juntas constituyen el *equivalente* de una "escritura" originaria.[53] Kälin distingue:

a. dos teorías:

1. la conformidad física y espiritual entre los indios y los habitantes del Viejo Mundo;

2. el origen único del género humano y la repoblación de las Américas a través del estrecho de Bering;

b. dos hipótesis:

1. la revelación inicial de una religión monoteísta;

2. la regulación de los sexos por el matrimonio desde los tiempos más lejanos.[54]

Estas posiciones se resumen en un "*abstract*" icónico: una sola pareja originaria, hombre y mujer. Ese blasón designa el papel estratégico que representan los sistemas de parentesco en el análisis de Lafitau, papel cuyo postulado, tanto en él como luego en los etnólogos, es una exclusión de la dependencia genealógica, como si el parentesco se convirtiera en *objeto* de estudio cuando estaba excluido del "*sujeto*" científico y ya no le concerniera. La pareja sirve de modelo a todos los tipos de "conexiones", "relaciones" y "comparaciones". Aparece de dos formas, una celestial, la otra terrenal. Por otra parte figuran igualmente, una vestida: el Viejo Mundo y la Antigüedad religiosa; la otra, casi desnuda: el Nuevo Mundo y la primitividad salvaje. Una conduce por el ostensorio a la cifra del absoluto; la otra, por la serpiente, a la degradación temporal. La jerarquía de los lugares de sentido, pues, obedece a la de los lugares geográficos. Sin

52 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, pp. 109, 116 y ss.

53 Véase Margaret Hodgen, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Filadelfia, 1964, p. 268.

54 K. Kälin, *Indianer und Urvölker*, *op. cit.*, p. 30; véase W. N. Fenton y E. Moore, *Customs of the american indians…*, *op. cit.*, pp. LXXIX-LXXX.

embargo, la diferencia "equivale a lo mismo". La misma pareja se reproduce de una nube celestial a la otra, terrenal; la distinción entre ellas radica tan sólo en las variantes accidentales que introducen en el modelo los espacios heterogéneos donde se reproduce lo único. Así, la teoría lleva en sí misma la explicación de las diversidades contingentes a cuyas estructuras, como enfermedades, las afectan los contextos históricos. Con la mirada fija sobre los modelos, la escritora sabrá/deberá reconocerlos en sus avatares.

Por las reglas que da a la operación analítica (postulado de una reproducción de las mismas estructuras y funcionamientos que permite totalizar sus variantes y reducir las diferencias a la unidad), el cuadro de los principios también plantea las condiciones que posibilitan una antropología, es decir, *un* discurso sobre el Hombre en general. La forma de ese discurso sigue siendo "teológica", mientras que el contenido se presenta como científico. Muy lejos de ocultarla, Lafitau reivindica semejante heterogeneidad. Todavía es un misionero. Del apologista encontramos en él la costumbre característica de amueblar con una verosimilitud "moderna" una arquitectura preestablecida y recibida. Pero para él la modernidad escrituraria no es tan sólo una verosimilitud. Él la toma en serio y ella metamorfosea su discurso. Por eso, más que las intenciones del autor, es motivo de controversia la naturaleza que debe darse a una *dogmática transformada en teoría*. El proceso que produce esta "laicización" es claro: al des-realizar, o sea, al des-historizar una economía de salvación, se la transforma en la alegoría de un cuerpo de principios. Pero tenemos un discurso (caso frecuente desde Platón) que hace de una creencia la morada (o *mythos*) de una razón (o *Logos*) y que dibuja la formalidad de una ciencia en el espacio y con el vocabulario de una religión. Él interroga acerca del *lugar de la teoría* o de ese género de teoría.

Según Nietzsche, el desgaste de la metáfora la transforma en concepto.[55] De igual modo, las creencias recibidas, al "desgastarse", al dejar progresivamente de articular lo pensable, se transformarían en sistema racional. El espacio que ocupan las realidades de las que dependían se transforma entonces en un "lugar" que la modernidad llama "mítico", es decir, un *lugar donde escribir*. El lugar que ocupan los seres (más o menos incoherentes e invasores) a los que los creyentes estaban vinculados como a una insuperable e histórica "alteridad" se vacía pero permanece ahí, vacante en medio de

55 Véase Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, 1972, pp. 249-273, a propósito de textos de Hegel y Nietzsche sobre este "desgaste" (*Abnutzung*) [trad. esp.: *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989].

un mundo lleno de cosas, lugar otorgado en adelante a la escritura, que indexa una ausencia al sustituirla por una producción. En ese lugar del mayor vacío (el cielo, el origen, etc.), pueden y deben ostentarse el principio de una *autonomía* escrituraria (por elecciones, postulados, definiciones, etc.) y el principio de una *legibilidad* o de un "ver" (por la "teoría" que remite a una "visión"), principios que reemplazan a la dependencia y la creencia antaño articuladas con una existencia "histórica" del Otro (de los Espíritus, de los dioses; en suma, una Paternidad).

Esta metamorfosis y esta ocupación del espacio del Otro por parte de la escritura teórica presentan tres características que se encuentran cada vez que una razón transforma en "mito" lo real de que depende una creencia: lo legible/visible reemplaza a lo creíble; lo especulativo, a lo histórico; la coherencia de principios por los cuales, como en un espejo, un pensamiento se da su propio proyecto, a la no-coherencia de voluntades (o seres) diferentes. En el fondo, esos tres procedimientos de la alegorización filosófica equivalen a instalar según las normas de un nuevo locatario (o sea, de una ciencia) el lugar donde la evacuación del Otro suministra a la escritura un *sitio*.

En ese lugar desertado, abandonado por la creencia, la teoría tiene, sin embargo, la forma *de una historia que no se confiesa*. Allí se produce como autónoma, pero negando la historicidad "creyente" cuyo lugar ocupa y de la que todavía depende. No importa qué ocurra con las múltiples variantes de ese proceso;[56] Lafitau, por su parte, nos hace asistir al momento mismo de la transición. Él dice, quiere ser creyente. Sin embargo, la docilidad que manifiesta respecto de las autoridades religiosas[57] concierne a su "profesión" de religioso, una pertenencia social, más que a su pensamiento. No porque refute los dogmas católicos. Por el contrario, los mantiene, pero desfasados, transportados en un plano teórico donde ya no tienen un alcance histórico "literal". Su cuadro es todavía una pintura religiosa, y ya es la alegoría de principios científicos. Ni totalmente uno ni totalmente otro. Doble juego de la representación; momento inestable. Por eso Lafitau les parecerá demasiado "crédulo" a los "Ateos" que combate y, tras los elogios que los jesuitas del *Journal de Trévoux* dirigen a la obra de su colega desde antes de su aparición, no lo suficientemente seguro para

56 En Freud (*Tótem y tabú*) o en Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*) encontramos esa manera de transformar la creencia "primitiva" en *espacio donde escribir la teoría* (psicoanalítica o sociológica).

57 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", 1, p. 13: "En cuanto se trata de Religión, doy muestras de estar tan poco atado a mis ideas que estoy dispuesto a retractar".

que la censura real y eclesiástica lo autorice a publicar una segunda obra, más ambiciosa, sobre la religión primitiva.[58]

Tal vez por ese desplazamiento de una teología hacia una antropología, inscribe en el texto su viaje y su estadía entre los iroqueses. La distancia que lo alejó de las pretensiones universalistas de su tradición religiosa se traduciría en él en un desarraigo interno que altera su lugar y transforma "su" cristianismo en teoría científica. El discurso de Lafitau sería la escritura de su historia, el índex de un no-lugar entre dos instancias ideológicas y dos mundos culturales.

El tiempo muerto

Última figura del frontispicio: el Tiempo, mediador entre el laboratorio y el cuadro. Muestra, pero por su presencia parece impedir que se vea. Designa el Origen, pero le vuelve la espalda. Sirve como *shifter* (conector) entre las dos mitades del frontispicio y, solo, pasa la frontera que las separa, pero, al mismo tiempo, la mirada de la escritora debe atravesar ese cuerpo opaco para contemplar la "visión". Pasador ambiguo, camino descendente y ascendente semejante a la escala de Jacob, el Tiempo es un lugar de tránsito por donde los principios se degradan hasta sus "vestigios" y la operación escrituraria se eleva hacia el sistema. A través de él también se producen el deterioro *histórico* y la reconstrucción *teórica* del "mismo" Modelo.

En apariencia, el espacio fronterizo que ocupa esta figura es *neutro*: ni uno ni otro, sino entre los dos. De hecho, el tiempo lleva los atributos de la muerte. No sólo porque es devastador como ella; también porque la producción lucha contra él y finalmente intenta matarlo: combate de la pluma y la guadaña. Entre el cuadro formal y el libro está ese *desvío* por reabsorber y que siempre vuelve, análogo a un *lapsus* permanente: la historia hace pedazos la escritura originaria y crea las lagunas con las cuales tropieza la construcción antropológica. Ese intervalo *separa* el modelo preestablecido y el discurso producido.

A priori, el proyecto dibujado por ese grabado utopista es muy diferente. Como las antiguas *Utopías*, por ejemplo la de Tomás Moro, está hecho de dos mitades cuyo texto debe superar la diferencia.[59] Por cierto, ya no se trata de dos "partes", una de las cuales remite al Viejo Mundo y la otra al Nuevo, como ocurre en Moro, sino de una división entre el sis-

58 Sobre las reacciones de los contemporáneos y sobre la inmovilización luego de la desaparición del manuscrito, véase W. N. Fenton y E. Moore, *Customs of the american indians…*, *op. cit.*, pp. LXXXIII-CII, XLI-XLII.

59 Véase Louis Marin, *Utopiques: jeux d'espaces*, París, 1973, sobre todo cap. I.

tema de los principios y la práctica erudita. Sin embargo, el propósito fundamental sigue siendo idéntico, aunque los contenidos hayan cambiado: consiste en *hacer de dos* (espacios) *un* solo texto, una racionalidad única. Esas dos mitades deberían coincidir para que el libro hiciera al sistema *legible* en los vestigios y para que lo real fragmentado se convirtiera a través de él en la *visibilidad* de ese sistema. Adecuación del *sentido* (dado por el cuadro) y de lo *visual* (suministrado por la colección), la ciencia de Lafitau debería permitir la exacta yuxtaposición de los dos cuadrados que componen su representación grabada. Eso sería la verdadera antropología.

De hecho, no ocurre nada semejante. Estorbo, diabólica instancia de división, el tiempo va a marcarse sobre el texto antropológico como una ley ajena por las insuficiencias de la información, por los déficit de la argumentación, por una demostración que sólo tiene el aspecto de ser coherente. En todas partes, alteraciones obligan a las pruebas a no ser más que "conjeturas",[60] desvíos azarosos que trazan en el discurso científico la indiscreta intervención de una alteridad y lo jalonan de sombras, de distorsiones, de aproximaciones por donde retorna un tercer término reprimido, una inquietante familiaridad del Tiempo. Por lo tanto, ese tiempo muerto, planteado como tal por el trabajo científico, aparece en escena como fantasma. Sigue organizando el discurso que lo expulsó. Como ocurre con la estatua del comendador en el *Don Juan* de Molière o con la aparición del padre asesinado en el *Hamlet* de Shakespeare, reintroduce en la Madre-escritura una ley ajena a la producción científica. Aquí, *Cronos* es el aparecido, devorador de niños-libros, visitante incongruente en la soledad célibe del trabajo de reconstrucción sobre restos, fantástico del Otro en medio de ese laboratorio insular. Así, pronto, la ausencia del otro se marcará en *Robinson Crusoe* como la huella de un pie desnudo, perturbando el orden racional impuesto por la actividad productivista y escrituraria del conquistador sin padre en su isla atópica.

Tal vez la cortina que bordea el grabado indique la diferencia entre el proyecto y el discurso efectivo. El espacio que combina el cuadro y la sala de trabajo, por ello, es transformado en una escena. Se levanta el telón. No es más que teatro. Está destinado a *hacernos creer* lo que no mostrará el discurso. El tiempo está domesticado por la imagen, presentado como el Ángel y mensajero del Sistema que muestra. Los dos volúmenes de las *Mœurs des sauvages…* remiten más bien a su oscura mitad, a su guadaña,

60 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", 1, p. 4.

cuya sombra supera la pluma y cuyo mango atraviesa la mesa de la escritora. El texto no da lo que la representación promete. O, más bien, la representación sólo ofrece lo que el escritor Lafitau tiene ganas de creer y hacer creer, lo que también el público desea creer: una imagen de la ciencia, imagen tan seductora que no deja de retornar a través de los siglos con todos los tipos de gnosis que pretenden matar el tiempo para producir el sistema formal de un saber absoluto, desligado de la historia. De Platón a Lévi-Strauss, los modelos de esta cientificidad gnóstica no faltan. Su característica común es articular con una colección de fragmentos que ofrecen un *referencial* el cuadro de "ideas" claras y distintas donde se afirma el orden de una *razón*. Pero, invariablemente, la insinuación de la temporalidad con esa articulación compromete la armonía estructuralista de esas dos "mitades" y reintroduce la relación de una ciencia efectiva con lo que debe *hacer creer* de sí misma, es decir, con lo que hay que adquirir de *poder* retórico sobre su medio histórico para suplantar los déficit de una racionalidad.

El silencio de un poder: el intervalo

El intervalo donde mora el tiempo muerto y aparecido también nos indica a nosotros, lectores de las *Mœurs des sauvages…*, el lugar donde se ubica el motor que permite que la obra funcione como "sistema". Una astucia es la condición de posibilidad de esta ciencia. Es un arte de *jugar en dos lugares*. Sin duda encontramos así, pero en otro modo, la técnica comparatista de la "conexión". Los genios que combinan una pipa con un caduceo o una tortuga con un sistro representan el arte de organizar un sentido (su mensaje angélico) a través de la manipulación que crea una relación entre dos términos. Al respecto, son solamente las metonimias del procedimiento más general que produce el libro de Lafitau en el intervalo constituido por diversos tipos de disyunción, por ejemplo entre el laboratorio y el cuadro, o entre las cosas antiguas y los salvajes, o entre una dogmática y una ciencia, o entre los "ateos" civilizados y los salvajes religiosos, etc. Estas oposiciones de naturaleza muy diferente dan lugar a la misma operación táctica. La posición del Tiempo, análoga a la de los genios, pero en un nivel más elevado que concierne al ordenamiento de la ciencia y no ya al de las piezas de la colección, es a su vez una variante que debe incluirse en una estrategia que se repite en todas partes. La manera de hacer que produce el discurso sigue siendo *formalmente idéntica*, a pesar de las diferencias de terrenos, de contenidos y de problemas. Desde ese punto de vista, con el método de Lafitau ocurre lo mismo que con el principio monogenista

que pone en práctica y que, como ya observamos, es "el mismo", por diversas o alteradas que sean sus manifestaciones.

Esta estrategia intelectual es finalmente sencilla, pese a la sutileza de sus modalizaciones. Sobre la base de un dato binario (uno y otro: las prácticas y los principios, por ejemplo) *juega con uno sobre otro*, pero desde un sesgo particular que consiste en *reconocer en uno lo que falta en el otro*. De tal modo permite edificar una ciencia que, al colmar los déficit de uno con los aportes del otro, se ubica *entre ellos* como su razón. Porque el discurso no es ni uno ni otro (es *neuter*, neutro), dice al uno y al otro (es totalizador).

Hemos visto cómo este procedimiento "compara" con movimientos antiguos las costumbres salvajes: unos, reliquias *visibles* y auténticas de un pasado que, no obstante, es difícilmente inteligible; las otras, testimonios más "*esclarecedores*" que provienen de una primitividad sin embargo sustitutiva. Por lo que respecta a "los primeros tiempos", cada una de las series de vestigios brinda a la otra lo que le falta. De tal modo, el *vivo* (salvaje) permite hacer "hablar" al *muerto* (antiguo), pero los salvajes no son oídos sino como las voces de los muertos, ecos de una Antigüedad muda. Esta complementariedad define el lugar de la obra y se traduce por medio de la combinación de una historia arqueológica con una etnología.[61]

El mismo funcionamiento articula el cuadro formal con el laboratorio de la colección: el *sentido* que falta a los restos acumulados tiene por corolario la *referencialidad* (las pruebas concretas y el vocabulario "real") que falta a los principios. Entre ambos, el libro se presenta como el enunciado de los principios en el léxico, primero disperso, de los monumentos y las costumbres. Se ubica en el exacto encastre de las dos formaciones, como el dibujo de su imbricación "simbólica".

Ese cambio de lugar se presenta de múltiples formas, como todavía la relación del ver y el comprender o la índole del texto entre una teología y una ciencia. Remite a las condiciones históricas del trabajo de Lafitau. Su libro nace de una relación entre los "Salvajes" de Nueva Francia y los "filósofos y gente de espíritu" de Francia, es decir, de un tránsito entre los primeros, "groseros" pero testigos de una religión primitiva, aunque "consentidos", y los segundos, "ateos" pero "refinados". Juega con unos sobre los otros de manera de producir la "lección" que se puede extraer de sus deficiencias complementarias. Esta "lección" expresa el principio monoteísta en la lengua "ilustrada". Por su naturaleza, pues, se dirige también

61 Sobre la posteridad de esta problemática, véase E. Lemay, "Histoire de l'antiquité…", *op. cit.*, pp. 1325-1327.

a los dos mundos. Necesariamente solitario en esa posición que no pertenece ya ni a uno ni a otro (ninguna referencia institucional en el frontispicio) y que se fija en una célula (con todo el aparato de las insularidades eremíticas de antaño: los ángeles, el fantasma, la visión, el libro de meditación), el escritor es ya el "Lázaro" con el que Lévi-Strauss comparará al etnólogo, que volvió de los muertos entre los vivos, dotado de un saber inigualable e incomprensible para sus contemporáneos.[62] Su discurso supuestamente colma las lagunas de cada mitad del mundo por el quiasmo del que es mediador.

Lugar exorbitante y único. La ambición teológica de *decir* el todo en nombre de la Palabra fundadora adopta la figura científica de una *escritura* que reemplaza a la voz enunciadora de un mundo por la costura indefinida de fragmentos y que se apoya en la autoridad, no ya de una Palabra plena, sino de los límites y de las ausencias propios de los fragmentos diseminados de una geografía semejante a la de una escritura deshecha. La cortina que se alza encuadra ese trabajo femenino de textura, que resultó necesario y posible por ciertas lagunas.

El silencio reina sobre esta escena. ¿Cómo podría ser de otro modo, allí donde el desmenuzamiento de los cuerpos (individuales y sociales) crea el espacio y las condiciones de la escritura? Esta producción sin palabras hace comprender sin duda la diferencia de tratamiento entre las "costumbres" y las "fábulas". Unas son "esclarecedoras"; las otras, "absurdas", adjetivo homérico para designarlas. La lúcida atención de Lafitau por las prácticas sociales, políticas o religiosas contrasta con su "pena", su "piedad" y su irritación escandalizada (se siente "impactado") ante esas "fábulas muy ridículas y muy insípidas", "supersticiones groseras y criminales" inventadas por los griegos y los romanos, o por los salvajes.[63] En suma, *Lafitau encuentra significante lo que se calla e intolerable lo que habla*. El mutismo de los monumentos y las costumbres permite que la escritura decore su silencio. Por el contrario, obscena y proliferante, la fábula (*fari*, "hablar") entorpece con *sujetos* ruidosos la escena donde el texto del sentido no puede fabricarse sino con *objetos*; la fábula inquieta e "impacta" la operación célibe. La voz es el otro. Con ella vuelve una erótica cuya eliminación condiciona el trabajo escriturario. Tanto en Lafitau como en Fontenelle, que el mismo año publica *De l'origine des fables*, una repulsión connota el "boca a boca"

62 Claude Lévi-Strauss, "Diogène couché", en *Les Temps Modernes*, marzo de 1955, pp. 1187-1220.

63 Véase J.-F. Lafitau, *Mœurs des sauvages…*, *op. cit.*, "Explicación de las láminas…", I, pp. 44, 93-95, 390, 454-455 y ss.

de la tradición oral.[64] Lo que sale de esa boca no es más que "alteración", vómito. Los únicos testigos "parlantes" son los monumentos silenciosos. *La represión de los cuerpos es la condición de la escritura que adopta su lugar.* Por eso el rechazo de las fábulas no es en primera instancia el signo de una incomprensión, un juicio erróneo, sino el postulado de una ciencia; es *preciso* que las fábulas se callen para que el saber ilustrado haga "hablar" a los vestigios a su manera.

Más en general, ese silencio de los vivos condiciona la posición central, única, del escritor que ocupa *a la vez* los papeles masculino y femenino, juega con lo antiguo y lo salvaje, utiliza simultáneamente naciones "refinadas" y "groseras" y hace callar a los antiguos o a los indios para cerrar la boca a los "ateos". Esta "ciencia de los hábitos y las costumbres" se establece en una soledad donde no hay *otra* cosa que su operación. El frontispicio lo mostraba ya al comparar asintóticamente la pluma y la guadaña, la escritura y la muerte. Por cierto, semejante alianza no concierne sólo a Lafitau, sino al saber "ilustrado" sobre el Hombre: al negar las condiciones históricas de su producción, al darse como lugar el "neutro" de un intervalo, ese discurso postula un fin de la historia. Es la ambigüedad de la posición personal de Lafitau lo que hace de él un revelador al mismo tiempo que el instaurador de esa escritura antropológica. Él "traiciona" el presupuesto de lo que inaugura. Su blasón de científico es también el lapsus de un nuevo poder.

64 Lafitau: "Esa tradición que pasa de boca en boca recibe en todas alguna alteración y degenera en fábulas tan absurdas que cuesta un trabajo extremo referirlas" (*ibid.*, I, p. 93). Fontenelle: "Será mucho peor cuando ellos [los primeros relatos] pasen de boca en boca; cada uno quitará algún pequeño rasgo de verdad y le pondrá algo falso" (*De l'origine des fables*, 1724, en *Œuvres complètes*, t. II, reimpr., ed. de G. B. Depping, Ginebra, 1968, p. 389). También en Fontenelle, por otra parte, la "historia" es una *escritura* que se instala en lugar del "cuento" oral y reemplaza las derivaciones "absurdas" de la transmisión genealógica por la producción de una "verosimilitud" (una ficción de verdad) (véanse *ibid.*, pp. 388 y ss; y *Sur l'histoire*, en *Œuvres complètes*, t. II, pp. 424-429).

Figuras de lo religioso

5
Carlos Borromeo (1538-1584)

UNA LEYENDA EPISCOPAL

La "leyenda" postridentina de Carlos Borromeo es el fenómeno que se impone ante todo al historiador. El mismo año de su muerte (1584), sus *Vidas* se dan a conocer en el Occidente católico. Así, monseñor Canigiani, arzobispo de Aix-en-Provence, envía de inmediato una nota necrológica a César de Bus, que la traduce al francés y la difunde. La Contrarreforma tiene su héroe, quien, allende las montañas, precede e introduce los cánones del concilio de Trento mucho antes de que sean reconocidos (en Francia son recibidos oficialmente recién en 1615): *Vidas* de Agostino Valerio (Verona, 1586, en latín; Colonia, 1587; traducción italiana, Milán, 1587), de Gian Francesco Bonomi (Milán, 1587), de Giovanni Battista Possevino (Roma, 1591; traducción francesa, 1611), de Carlo Bascapé (Ingolstadt, 1592; Venecia, 1596; Brescia, 1602; París, 1643; Lodi, 1658; etc.), de Giovanni Pietro Giussano (Milán, 1610; Roma, 1610; Brescia, 1612, Venecia, 1613; traducción francesa de N. de Soulfour con una introducción de Bérulle, París, 1615, y de E. Cloyseault, Lyon, 1685; traducción latina, Milán, 1751; otras ocho traducciones en alemán, inglés, español), de Antoine Godeau (Bruselas, 1684)… Una literatura prolífica, cuya parte difundida sólo da algunas referencias públicas, en comparación con los manuscritos y folios de todo tipo, o con las "historias" orales que emergen por fragmentos en las correspondencias. Más que la *Vida* de su contemporánea Teresa de Ávila († 1582, primera edición en 1588) en el campo místico que ella abarca, las *Vidas* de Carlos Borromeo constituyen un relato único, pero con cientos de variantes, que pone en circulación el programa pastoral y sacerdotal de la Reforma tridentina.

Esta potencia del relato se construye sobre un espacio que toma un valor utópico y ejemplar, la unidad biográfica. Aquí se erige la figura de un prín-

cipe en quien se realiza el sueño de un siglo de cristiandad, la *reformatio in capite*, a la cabeza de la Iglesia. Bajo ese signo a la vez reverencial y "maravilloso", describe prácticas administrativas en secuencias validadas, a su término, por la santidad y la eficacia del héroe. *Ejemplum* seductor, esa *actio* retórica moviliza a los clérigos, valorizados por esa historia cuyos principales propagadores son: enuncia y selecciona sus deseos. Sin embargo, así como la *Vida* teresiana presenta métodos de oración en la novela biográfica donde se narran las maravillas y las "locuras" de una búsqueda de amor, las *Vidas* borromeas especifican técnicas pastorales, al tiempo que narran cómo el derecho eclesiástico prevalece sobre el poder del nacimiento, cómo la palabra del sacerdote metamorfosea lo que Bossuet llamará la "Babilonia" milanesa y cómo el poder del elegido sacerdotal triunfa sobre sus adversarios "temporales", laicos o mundanos. El lenguaje del deseo y de la promoción simbólica se articula con el de los métodos.

Esta narración tiene que ver con la "retórica eclesiástica" a la que Agostino Valerio (biógrafo y discípulo de Borromeo), en su *De rhetorica ecclesiastica* (Verona, 1574), o Luis de Granada (amigo del santo), en sus *Ecclesiasticae rhetoricae… libri sex* (Lisboa, 1576), consagran volúmenes enteros, precisamente ubicados bajo la égida del héroe (para Luis de Granada se trata de la edición de Venecia de 1576). Ella obedece a los dos criterios de lo que entonces se designa como una "acción" oratoria: *movere* (emocionar y mover) y *docere* (enseñar). Estos discursos apuntan a inducir en el destinatario las prácticas que describen; tienen un valor de "acciones": el relato doctrinal, engendrador de movimientos, hace lo que dice. Además, al narrar, torna creíble lo que describe, crea una fiabilidad de la Contrarreforma. Por último, recorta, pone en primer plano y populariza a un transformador de la sociedad, el obispo según el concilio de Trento. Desde todos esos puntos de vista, produce historia. De acuerdo o no con lo que una erudición reconstituye hoy detrás de ellas, esas "ficciones" más o menos hagiográficas crean una credibilidad postridentina y realmente modifican lo histórico al ilustrar un nombre propio: Carlos Borromeo. Es ese nombre historiado lo que va a modelar a tantos otros agentes de la Reforma, de manera que, por ejemplo, en Francia, se llamará a monseñor Potier de Gesvres "el Borromeo de Beauvais", a monseñor de Grammont "el Borromeo de la Franche-Comté" o a monseñor de Solminihac "el san Carlos de Francia"; huellas, entre muchas otras, de la productividad del relato borromeo.

Como no tiene por objeto esas "acciones" narrativas, un artículo biográfico debe analizar lo que las hizo posibles y lo que ocultaron, caricaturizaron o revelaron del personaje cuyo nombre ellas proveyeron con tanta

eficacia. Del "teatro" posborromeo hay que pasar a lo que el estudio de los textos y documentos produce como historia del héroe. Eso indirectamente implica medir el efecto propio debido a la descripción narrativa del héroe episcopal, pero también repetirla, ya que esta vida se presenta como una serie de *gestae*, una fábula de gestos, cuyas secuencias es preciso seguir y de la que no se puede separar la "enseñanza" o la "doctrina" de Carlos Borromeo.

UNA FAMILIA

Nacido el 2 de octubre de 1538 en el castillo familiar de Arona, situado en las orillas del lago Maggiore, Carlos, tercer hijo del conde Gilberto († 1558) y de Margherita de Medici († 1547), pertenece a una antigua y rica familia originaria de Padua. Al comienzo hay una familia y un nombre (cuya forma primera, *Buon Romeo*, es la firma que adopta Carlos en varias de sus cartas de juventud). Los dos fueron inestimables para este hijo menor bien nacido. La "grandeza" y la antigüedad de los Borromeo son valiosas para él. Sus responsabilidades eclesiales y su fulminante carrera, por lo demás, se las debe a su familia, y sobre todo a su tío materno, el cardenal Gian Angelo de Medici, elegido papa el 25 de diciembre de 1559 con el nombre de Pío IV: un mes después, el 31 de enero de 1560, el papa ordena cardenal a su sobrino de 21 años que había acudido a Roma, lo pone a cargo de la Secretaría de Estado y, el 8 de febrero de 1560, le confía la administración perpetua de la arquidiócesis de Milán, al mismo tiempo que nombra a Federico, hermano mayor de Carlos, capitán de las tropas de la Iglesia romana. Una estrategia familiar organiza el juego de las posiciones y las fuerzas que relacionan a cada miembro con los otros. El cardenal permanece fiel a esos contratos de sangre; despliega mucha energía para "defender los intereses de la familia", para casar a sus tres hermanas con príncipes (Camila con Cesare Gonzaga, Geronima con Fabrizio Gesualdo y Anna con Fabrizio Colonna), para dotar a su sobrina Margherita Gonzaga gracias a un préstamo de 25.000 escudos del duque de Toscana, para atender a sus primos Carlo y Federico, etcétera.

La red de las alianzas familiares constituye una unidad de poder. Ese referente clánico sigue siendo hasta el fin una determinante de la acción para Borromeo, tan hábil para escoger "fieles" y rodearse de una "clientela" sobre la base del modelo de la familia, organizador de una *milizia ecclesiastica* que debe ser "un pelotón (*manipolo*) de pastores dispuestos

a todo [...] por las almas [...] bajo la dirección del obispo".[1] El ideal presbiterial borromeo consiste en crear un cuerpo, distinto de los otros, cuyas partes se mantengan orgánicamente y obedezcan todas a una cabeza. "Vosotros sois mis ojos, mis orejas, mis manos", les dice; las metáforas orgánicas, tan frecuentes en su discurso, tienen en él un valor literal. Indican el modelo, biológico y clánico, al que se refiere y que va a ser tan del gusto de tantos obispos (nobles) de la Contrarreforma. Se trata de transformar las diócesis en "historias de familia" sacerdotales, historias por otra parte paralelas a las de muchas congregaciones religiosas y sus competidoras. La familia, pues, en la nebulosa de la historia, es el fundamento de esa *milizia* constantemente movilizada y unida en virtud de su "nobleza" y su "grandeza" excepcionales.

El ascenso familiar de los Borromeo se inscribe también en el movimiento de una expansión, y casi de una *conquista* milanesa de Roma. Es el tiempo en que milaneses y lombardos afluyen a Roma: arquitectos, escultores, fundidores, orfebres, obreros, carroceros, agrimensores.[2] La Cofradía de los Milaneses, fundada en Roma en 1471, prospera. Algunos hombres de acción, procedentes del Norte, participan eficazmente en la transformación del papado del Renacimiento y de los Medici en capital de la Contrarreforma triunfante bajo Sixto V y Clemente VIII. Se impone un estilo novedoso, administrativo y técnico, constructor y pragmático. Como en el tiempo de san Ambrosio, Milán –cuyos ciudadanos adquieren en el Sur una influencia nueva– se convierte en un centro rival de Roma. Al ser el primero en residir allí desde un siglo atrás, el arzobispo Borromeo hará un acto político. Trabajará por la "gloria" de su "patria" milanesa: la instalación de ese príncipe, arzobispo, y "casi papa", reforzará un "nacionalismo" lombardo que por lo demás le será devuelto con creces.

LA CULTURA DEL CLÉRIGO

Tonsurado y nombrado padre comanditario de la abadía de los santos Graziano y Felino en Arona (13 de octubre y 20 de noviembre de 1545, cuando tiene 7 años), a partir de noviembre de 1552 estudiante de dere-

1 G. Maioli, "Temi di spiritualità episcopale e sacerdotale in S. Carlo Borromeo", en *La scuola cattolica*, 93, 1965, p. 467.

2 A. Bertolotti, *Artisti lombardi a Roma nei secoli XV°, XVI° e XVII°*, 2 vols., Milán, 1881; J. Delumeau, *Vie économique et sociale de Rome dans la seconde moitié du XVI^e siècle*, París, 1957.

cho en Pavía bajo la dirección de Francesco Alciati, doctor *in utroque jure* el 6 de diciembre de 1559, Carlos, destinado a la clericatura por ser el hijo menor, se inclina hacia las letras más que hacia las armas. Su pasión por la caza no es más que una distracción; recibe una formación clásica. El derecho lo orienta quizá hacia esas técnicas de la acción y la "ocasión" que postulan entonces una primacía de la producción y de la "mecánica" sociales sobre la "naturaleza"; en todo caso coincide con su gusto por la precisión, hasta la minuciosidad del detalle.

Sin embargo, el estudiante lee mucho. En 1551 ya se queja de que le faltan libros (*desunt libri*) y pide a su padre que le envíe *De animalibus* de Aristóteles, a Plinio y a Sallusto.[3] Como arzobispo de Milán, tendrá una muy rica biblioteca[4] y también un museo privado importante.[5] Pero si bien en su juventud escribe *Rime diverse*,[6] son poesías perdidas, lirismo efímero. En Roma, funda la Accademia delle Notti Vaticane:[7] durante tres años (1562-1565), una asamblea de futuros obispos o cardenales discute acerca de Cicerón, Tito Livio, Lucrecio, Virgilio (las *Geórgicas*), Varrón (*De re rustica*), Aristóteles (la *Retórica*), etc., pero poco a poco abandona esa literatura profana por temas más sagrados, escriturarios y patrísticos. Una tradición humanista del Renacimiento, marcada allí como una reliquia, vira hacia el reformismo religioso. Aunque luego sigue leyendo siempre y en todas partes, llevándose más tarde cajas de libros en el curso de sus visitas pastorales, Carlos Borromeo acentúa esa evolución hacia una cultura destinada a una utilización pastoral: los Padres de la Iglesia (sobre todo esos modelos que son Ambrosio y Cipriano) y los exégetas o comentadores de las Escrituras. Como su propia existencia, sus libros deben servir a la acción programada por el concilio.

No obstante, Francisco de Sales considera a su colega milanés con un poco de arrogancia y distancia "saboyanas" cuando, a propósito de su prédica, escribe: "El bienaventurado Carlos Borromeo sólo era poseedor de una ciencia mediocre; sin embargo, hacía maravillas".[8] Claro que "mediocre" significa "honesto" en su francés. Pero eso implica juzgar el discurso borromeo en su superficie, un poco afectada y austera, despojada de otras

3 G. Crivelli, 1893, pp. 32-33.
4 A. Saba, *La biblioteca di S. Carlo Borromeo*, Florencia, 1936.
5 C. Marcora, 1964.
6 O. Premoli, "S. Carlo Borromeo e la cultura classica", en *La scuola cattolica*, 45, 1917, p. 430.
7 L. Berra, *L'Accademia delle Notti Vaticane fondata da S. Carlo Borromeo*, Roma, 1914.
8 Francisco de Sales, *Œuvres*, t. XII, ed. de B. Mackey, Annecy, 1902, pp. 301, 324.

referencias salvo las bíblicas y desprovista del jalonamiento lírico de citas, alusiones y desvíos literarios que adornan la prosa móvil de Francisco de Sales. Más profundamente, no es menos cierto que, a la inversa del obispo de Annecy, el "papa" milanés no tiene ninguna pasión doctrinal o teórica: sólo utiliza lo que fue dicho y bien dicho, y que en adelante hay que hacer, o rehacer.

CARDENAL Y SECRETARIO DE ESTADO

En Roma, a partir de 1560, los cargos y los bienes se acumulan: padre comanditario de una docena de abadías, legado pontificio de Romagne, protector del reino de Portugal y los Países Bajos, arcipreste de Santa Maria Maggiore, gran penitenciario, administrador de la diócesis de Milán, sobre todo secretario de Estado, y a la cabeza de una "casa" de ciento cincuenta (a las que quiere todas vestidas de terciopelo negro). La tarea esencial del cardenal es tratar con los diplomáticos acreditados ante la Santa Sede y regular los asuntos corrientes por cartas, instrucciones y ordenanzas. Su "secretario íntimo", Tolomeo Gallio, futuro cardenal de Como, garantiza la permanencia y redacta los textos.[9]

Aunque para los asuntos de política general los consejos de los cardenales Morone y Hosius prevalecen y Morone representa un papel decisivo en la conclusión del concilio de Trento (1562-1565) luego de la muerte de los cardenales Gonzaga y Seripando, Pío IV, muy independiente, tiene una confianza total en ese joven "di natura freddo e per consuetudine timido al papa", según Francesco Tonina, el agente de Mantua.[10] No sospecha que él sea capaz de amenazar su autoridad o intervenir en favor de potencias extranjeras. Por otra parte, como dijo, quiere "un secretario y no un alcalde de palacio",[11] y en 1561 no vacila en hacer ejecutar a su sobrino el cardenal Carlo Carafa.

Las numerosas intervenciones de Borromeo son de tipo administrativo y diplomático. Así, en su correspondencia con el nuncio de Nápoles (1560-1563), multiplica los consejos sobre las mil y una maneras de llevar a los viejos obispos del Sur a hacer el viaje a Trento (promesa de gracias, envío de monitorios, imágenes amenazadoras del rencor pontifical, etc.),

9 P. O. von Törne, 1907, que sin duda sobreestima a su héroe.
10 L. Pastor, t. XV, p. 96, nota 1.
11 L. Célier, *Saint Charles Borromée*, París, 1912, p. 43.

y desconfía de los certificados médicos que presentan los obispos.[12] En esto, es el fiel ejecutor de Pío IV, que en 1561 expresaba al delegado de Venecia su deseo de "haver de nostri italiani per ogni rispetto quel maggiore numero che potemo".[13]

Su fortuna es considerable, como surge del análisis que hace G. Soranzo, embajador de Venecia en 1563:

> Es arzobispo de Milán, lo que le da 7.000 escudos de renta; la abadía de Arona, que pertenece a su casa, le produce 2.000; en el Estado de la Serenísima (Venecia) tiene las abadías de Mozzo, de la Folina y de Colle, de las que saca más de 7.000 escudos; también tiene en el ducado de Módena la abadía de Nonantola, que arrienda por 3.000 escudos; en el reino de Nápoles, una abadía de 1.000 escudos, y en España, 9.000 escudos de pensión, porque de los 12.000 que le otorgó el Rey católico dio 3.000 al cardenal Altemps. También, la legación de Boloña, que le produce 7.000 escudos por año; la de Ravena, 5.000; la de Spoleta, 3.000. Además, tiene la superintendencia de cuatro galeras que pertenecen al conde Federico Borromeo y por las cuales el Rey de España le abona 7.000 escudos por barco, de donde puede corresponder al cardenal un beneficio de 1.000 escudos por año y por navío. También es heredero del condado de Arona y de otros bienes paternos por la muerte del conde Federico su hermano, que pueden producirle 4.000 escudos.[14]

La estimación parece demasiado pobre: Bascapé, el biógrafo de Borromeo, habla de 90.000 escudos. Si nos atenemos a los cálculos de Soranzo, el cardenal tiene alrededor de 52.000 escudos-moneda "para gastar cada año"; en 1565, 57.000 escudos (de los cuales 16.000, procedentes de territorios españoles, estarían en suspenso). Rasgo característico, fuera de las cuatro galeras, esos ingresos se originan en los bienes raíces. Borromeo es un gran propietario. Su economía pastoral lleva la marca de esto; consistirá en distribuir tierras a buenos granjeros (los pastores), en visitarlos y controlarlos. Es geográfica y territorial. Apunta a un mejor rendimiento (en tér-

12 P. Sposato, "I vescovi del Regno di Napoli e la bulla 'Ad Ecclesiam regimen' (29 nov. 1560) per la riapertura del concilio di Trento", en *Archivio storico per le provincie napoletane*, n.s., 35, 1956, pp. 375-391.

13 *Concilium Tridentinum*, t. VIII, ed. de Soc. Goerresiana, Friburgo en Br., 1919, p. 241, nota 2.

14 E. Alberi, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato. Relazione di Gir. Soranzo*, serie II, vol. 4, Florencia, 1846, p. 92.

minos de cosechas y de "frutos") de suelos (las parroquias) confiados a ecónomos celosos. La gestión de bienes raíces sigue siendo el modelo de una administración eclesiástica.

EL MODELO DEL OBISPO

Una conversión lleva a Carlos Borromeo a ordenarse sacerdote, el 17 de julio de 1563, y el 17 de diciembre siguiente se consagra obispo, *il giorno di Sant'Ambrogio*, como lo escribe a su hermana religiosa Corona.[15] Diversos elementos entran en juego en esta decisión: la muerte súbita y perturbadora para él de su hermano mayor Federico (19 de noviembre de 1562), a quien debería reemplazar en la carrera de las armas y a la cabeza de la familia; sus relaciones con los jesuitas (hace los *Ejercicios espirituales* bajo la dirección del padre Giovanni Battista Ribera) y con los teatinos (le reprochan que se pase por completo a "*una vita theatina*", y el cardenal Altemps habla de sus "teatinerías");[16] el encuentro con el dominico Bartolomeo de Martiribus, arzobispo de Braga, llegado a Roma en septiembre de 1563 para el final del concilio, y a quien Borromeo escribe: "Vuestra figura está constantemente ante mis ojos, os he tomado por modelo".[17]

Sobre todo para este joven que, ayer, "olvidadizo" del pasado, galopaba tan alegremente a través de Italia para reunirse con el nuevo papa (véase su carta del 6 de enero de 1560), el conjunto de los textos que votó el concilio de Trento entre 1562 y 1563 presenta el ideal, ofrecido a una ambición más elevada y ligado con una urgencia del tiempo, de la eminente dignidad y los deberes del obispo. A lo largo de toda la vida de Carlos, los *canones reformationis generalis* de Trento tienen para él el valor de una revelación decisiva. Asiste y colabora en la producción de esa imagen del obispo, héroe mítico de la Reforma esperada por la cristiandad. Pero Borromeo es el hombre del hacer. "Huomo di frutto et non di fiore, de' fatti et non di parole", según el cardenal Seripando.[18] Él quiere "poner en práctica". Pasa al acto, respondiendo así al papa, que declaraba: "No estamos acostumbrados a muchas palabras y lo que deseamos son actos" (19 de noviembre de 1561).[19]

15 E. Cattaneo, "Nel IV centenario dell'ordinazione sacerdotale ed episcopale di S. Carlo Borromeo", en *La scuola cattolica*, 91, 1963, pp. 305-315.
16 L. Pastor, t. XV, p. 106, nota 2.
17 P. Broutin, *La réforme pastorale en France au XVII^e siècle*, París, 1956, p. 96.
18 A. Rivolta, *S. Carlo Borromeo. Studi sulle lettere e documenti*, Milán, 1937, p. 56.
19 L. Pastor, t. XV, p. 220.

Es muy difícil descubrir el rostro de Carlos, borrado tras la función que ejerce, y, por tanto, el movimiento de conversión que lo conduce a ella. Pero esa borradura parece la misma conversión. Al venir después de tantos *Espejos del obispo*, género literario que causa furor, pero que los confirma y universaliza, los cánones de Trento producen la imagen que Borromeo va a hacer efectiva. Él se identifica con esa imagen. La alimenta con su vida, sabiendo que el discurso pasa a lo real al precio de la sangre: *sanguinis ministri*, así son para él los "verdaderos" sacerdotes. Por tanto, realiza la imagen perdiéndose en ella. Pone su "pasión" en reproducirla, en hacer de su cuerpo el sacramento del retrato episcopal, en ser el mártir del modelo, antes de convertirse a su vez en su representación hagiográfica. Es una regla que el concilio da a los sacerdotes: *se componere*,[20] componerse según la función, transformarse en la letra.

Este movimiento se repetirá en la concepción borromea de la retórica: ir del modelo al querer, del decir al hacer. Que el texto se corporice: ése es el principio esencial que inspira no sólo un *ars concionandi* sino una existencia. Hacer acaecer lo que ya está dicho: ésa es la espiritualidad, puntillosa y encarnizada, del arzobispo lentamente transformado en ese cuadro prestigioso que en Roma ya están satisfechos de haber descrito. En el momento en que el texto culmina felizmente, triunfo largo tiempo improbable, Borromeo comienza. Toma ese texto al pie de la letra para escribirlo con su cuerpo, y no para inventar otros: lo haré, lo seré. Lo escribe al cardenal Morone, el 4 de diciembre de 1563, tres días antes de su consagración: "É tanto il desiderio mio che hormai s'attenda ad exequir poi che sarà confirmato questo santo concilio conforme al bisogno che ne ha la christianità tutta e non più a disputare".[21] Luego del tiempo de los teólogos, manuductores de los Padres conciliares y grandes polemistas, ha llegado el tiempo de los pastores, que es el de la ejecución.

ARZOBISPO DE MILÁN

Nombrado arzobispo de Milán (12 de mayo de 1564), Borromeo, a partir de junio, envía allí a Niccolò Ormaneto "para gobernar mi iglesia de Milán y suplantar mi ausencia". Conoció en Roma a ese consejero de obispos, sacerdote notable formado con monseñor Gian Matteo Giberti (obispo de

20 *Concilium Tridentinum*, *op. cit.*, t. VIII, p. 965.
21 H. Jedin, *Carlo Borromeo*, Roma, 1971, pp. 14-15.

Verona de 1524 a 1543 y el primer *boni pastoris exemplum* de la Reforma católica), luego compañero del cardenal Pole en Inglaterra. El arzobispo de Milán lo saca de la diócesis vecina de Verona para el servicio de la suya, práctica muy borromea. Más tarde, Filippo Neri se lo escribirá francamente al cardenal (en una carta considerada demasiado impetuosa y que no llegó a enviar): "Han hecho a Su Ilustrísima la reputación de ser no sólo goloso (*sensuale*) sino ladrón (*ladra*): es lo que dicen el obispo de Rimini y Verceil y muchos otros, porque, cuando puede tener a un sujeto, no le preocupa desvestir a un santo para vestir al suyo".[22] Como ocurre por lo general (Borromeo sabe escoger a "sus" hombres), el nombramiento es acertado.

Ormaneto hace maravillas. En respuesta a las exhortaciones de su cardenal de 26 años, organiza de manera expeditiva un sínodo diocesano. Ya los hubo en Vigevano, en Brescia, en Cremona, en Verona. En Milán hay que ponerse en movimiento. El sínodo se abre el 29 de agosto de 1564: mil doscientos sacerdotes están allí presentes para oír un programa de aplicación de los decretos tridentinos promulgados en Roma por Borromeo y un conjunto de medidas disciplinarias (residencia, reducción de la cantidad de beneficios, moralidad, estudios eclesiásticos, prácticas pastorales). Se alzan protestas, en vano. En cuanto obtiene del papa una breve carta pontificia que lo autoriza a gravar a todos los titulares de beneficios, Borromeo prepara la creación de un Seminario, confiado a los jesuitas, inaugurado el 10 de diciembre del mismo año,[23] y cuyos menores detalles (horario, vestimenta, etc.) son supervisados por el cardenal. Comienza también la campaña para lograr que los poseedores de varios beneficios no conserven más que uno, y las visitas pastorales. Todo el plan conciliar se pone en marcha. Esos procedimientos igualmente impopulares ante el clero milanés son llevados a cabo por monseñor Ormaneto con la ayuda de su par Thomas Goldwell, nombrado obispo auxiliar. Al tiempo que reduce su tren de vida y distribuye una parte de sus bienes a construcciones y fundaciones, Borromeo conduce de lejos esas operaciones pioneras y discutidas, antes de obtener del papa la autorización de abandonar Roma.

Con un cortejo de un centenar de personas y la escolta de una compañía de caballería ligera –para sostener la dignidad de los obispos, *in militia Christi imperatores*–,[24] finalmente llega a Milán en septiembre de 1565, poco tiempo antes de ser "privado de su mano derecha", Ormaneto, en 1566, nombrado obispo de Padua y destinado a partir como nuncio a España

22 A. Deroo, *Saint Charles Borromée cardinal réformateur, docteur de la pastorale (1538-1584)*, París, 1963, p. 345.

23 E. Cattaneo, "Nel IV centenario…", *op. cit.*

24 *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, t. III, ed. de A. Ratti, Milán, 1897, p. 857.

(1572-1577), donde su "prudencia", su lúcido coraje y el agotamiento de sus últimos años dejaron huellas en la correspondencia de Teresa de Ávila (que lo llama familiarmente "el Ángel" o "Matusalén"). Es la hora del enfrentamiento con la diócesis; el tiempo, también, de una suerte de soledad. Pío IV, el tío-papa, muere el 9 de diciembre de 1565 y es reemplazado el 7 de enero de 1566 por el dominico Michele Ghislieri, cardenal Alessandrini, a quien apoyan los Farnese, es amigo de los Carafa –otro clan– y decide tomar el nombre de Pío V (1566-1572). Borromeo, que volvió a Roma para la elección, ya no saldrá de su Milanesado sino en raras ocasiones: para los cónclaves, para el año santo de 1575, durante su conflicto con el gobernador de Milán (1579, 1580 y otoño de 1582), para realizar visitas a Suiza (1570) y a Venecia (1580), para algunos peregrinajes a Lorette (1566, 1572, 1579, 1583) y al Santo Sudario transportado de Chambéry a Turín en 1578 (1578, 1581, 1582, 1584).

Desde 1566 hasta su muerte en 1584, durante dieciocho años, el arzobispo se encierra en su provincia eclesiástica, estricto seguidor de los cánones y de la *cura animarum*. "Querríamos haber observado diligentemente todo cuanto fue prescrito en todos los sínodos precedentes", dice en 1584. Y también: "La vida de un obispo debe regularse […] únicamente según las leyes de la disciplina eclesiástica" (1584); "leitmotiv" de una existencia sacrificada a la sobreeminente dignidad con la que fue investido. "La consagración episcopal nos colocó en un trono elevado": esta declaración en la apertura del segundo concilio provincial de Milán (1569) plantea derechos y deberes a la vez.

EL PODER "TEMPORAL"

"¡Ah! Ciudad de Milán, nueva Nínive embriagada de tus placeres, soberbia en tus pompas, ciega en tus vanidades, insaciable en tus desenfrenos." La elocuencia de Bossuet[25] sólo necesita el fondo negro de la ciudad corrupta para recortar en él la silueta de san Carlos. De hecho, no es seguro que Borromeo no haya juzgado de esa manera a su capital, él que tiene "una visión un poco parcial, unilateral, del mundo donde vive".[26] Entregado por Francia a Carlos V por el tratado de Madrid (1525) luego de la batalla de

25 Bossuet, *Œuvres oratoires*, t. II, ed. de J. Lebarq, París, 1926, p. 581 [trad. esp.: *Discursos*, Barcelona, Barcino, 1927].

26 G. Soranzo, 1945, t. II, p. 195.

Pavía, el Milanesado depende desde 1556 de Felipe II de España, que designa al gobernador de la ciudad. Múltiples asuntos oponen al arzobispo a ese "poder temporal".

El primero concierne a la introducción de la Inquisición española en Milán (1563). Desde hace unos treinta años, un reformismo evangelista se extiende en Milán, primero entre los religiosos (agustinos, franciscanos, dominicos) en forma de tendencias luteranas, calvinistas, zwinglianas, hasta anabaptistas, por otra parte en conexión con la universidad de Pavía. En 1547, las autoridades milanesas echan a una gran cantidad de clérigos, que suelen refugiarse en Suiza. Algunos laicos toman el relevo en Milán. Alrededor de 1554, letrados, médicos y burgueses conforman centros importantes, ligados a esa Iglesia de Cremona que, de todas las ciudades italianas, es la que tiene en Ginebra más exiliados. La represión contra esos "innovadores" que dibujan la geografía de las futuras campañas borromeas en torno de la encrucijada milanesa se intensifica entre 1558 y 1560, cuando las toma a su cargo la corte de España. Felipe II inicia una acción diplomática ante Roma, con miras a implantar la Inquisición en la capital lombarda. Menos reticente que los representantes de la ciudad, el papa se opone no a la institución sino a sus procedimientos españoles y a la intrusión de un poder civil en un campo religioso. Es el punto de vista de Borromeo, que, como jurista, rechaza "la manera española" (por ejemplo, las denuncias anónimas), y, como hombre de Iglesia, rechaza la injerencia del Estado.[27] En 1556, escribe: "Il popolo milanese ha il sospetto che con questa bolla si cerchi di mettere in questo Stato l'Inquisizione alla foggia di Spagna, non tanto per zelo di religione quanto per interesse di Stato".[28] Independientemente de un nacionalismo milanés, el problema es saber si un asunto "religioso" se circunscribe en adelante a una jurisdicción política, en la medida en que está inmersa en la formalidad del orden público, y no de inmediato a las creencias. Ésa es la convicción de Felipe II, aunque, por razones de diplomacia (las relaciones con los estados pontificales) y de piedad personal, se ve impulsado a demostrar una mayor moderación que sus grandes agentes, formados en un derecho que ya incluye prácticamente a la religión en la "policía".

En su lógica, ese derecho inscribe lo "visible" en el campo "natural" de la política. Reserva a Dios para la mística y se opone directamente a la voluntad tridentina de restaurar una visibilidad institucional, sacramental y jurídica, o sea, eclesial, de la gracia o la verdad. Para Borromeo, que

27 E. Rodocanachi, 1921, 2, p. 342.

28 M. Bendiscioli, "Penetrazione protestante e repressione controriformistica in Lombardia all'epoca di Carlo e Federico Borromeo", en *Festgabe J. Lortz*, Baden-Baden, 1958, t. 1, p. 376.

sin duda tiene "una concepción casi medieval de la relación entre los dos poderes, laico y eclesiástico",[29] pero que conserva la lucidez sobre el desafío de esos conflictos de jurisdicción, en ello se juega algo esencial: esos casos particulares son "d'interesse generale per tutta la Chiesa cattolica". Por eso él, por su parte, conduce la caza de los heréticos como arzobispo de Milán. Apelando a cualquier recurso (es preciso, escribía a los legados pontificios en 1562 a propósito de Trento, "trovar via e forma […] senza entrar più oltre"), hasta utiliza la ayuda temible de los Crocesignati, una congregación de Milán compuesta por unos cuarenta laicos nobles, "cruzados", que se juraron llevar a cabo "el exterminio de los heréticos";[30] apoyo de los más discutibles, raramente empleado, es cierto. El cardenal dispone también de una policía propia (por lo demás legal), su *famiglia armata*, para hacer ejecutar las sentencias del tribunal episcopal.

Pero ante las rebeliones, las sectas, los carnavales y las concusiones –sus principales adversarios–, él prefiere los rigores de la prédica o la ley eclesiástica, hasta "fulminar" con la excomunión a los canónigos de Santa Maria della Scala (que le prohíben la entrada a su iglesia) o al gobernador, don Luis de Zúñiga y Requesens, el vencedor de Lepanto, grande de España (que, en 1573, quiere limitar la cantidad de gente de armas al servicio del obispo). Frente a las protestas del gobernador, a quien el papa libera en privado de su excomunión, el arzobispo necesita el apoyo de Gregorio XIII, que sin embargo le recomienda mayor circunspección. A su vez, el sucesor de Requesens, el marqués de Ayamonte, luego de algunos altercados acerca de las fiestas durante la cuaresma, reclama al papa el alejamiento del arzobispo: una embajada pontifical ante Felipe II, al mando del barnabita Carlo Bascapé (el futuro biógrafo de Carlos), debe solucionar el conflicto (1579-1580). Él está seguro de que, en todos esos casos, la materialidad del hecho es menos importante que las relaciones de fuerza ideológicas. Estas cuestiones de prelación ponen en entredicho una guerra simbólica, es decir, la relación que algunos poderes competidores mantienen cada uno con una credibilidad o una "autoridad". Pero Carlos Borromeo privilegia todavía la imagen, se apoya con preferencia en un lenguaje, interviene en términos de "autoridad", mientras que sus adversarios calculan juegos de poder y acusan solamente al obispo de perturbar la estabilización que garantiza a ese cálculo una manipulación de lo simbólico. Son dos ópticas irreconciliables, pero entre las cuales se opera una discriminación histórica en favor de quien posee el dominio efectivo del orden público.

29 H. Jedin, *Carlo Borromeo…*, *op. cit.*, p. 32.
30 M. Bendiscioli, "Penetrazione protestante e repressione…", *op. cit.*, pp. 363-391.

LA ADMINISTRACIÓN TRIDENTINA

Por lo demás, el obispo tiene claro que únicamente una organización coherente de su diócesis puede resistir ante el poder temporal. Para eso emplea los mismos métodos que ella, con miras a crear una *milizia* pero *ecclesiastica*. Su objetivo es transformar al clero en un cuerpo, articulando entre sí una técnica organizativa y una ideología política movilizadora: la primera construye una administración, la segunda tiene por delante la predicación. Tal vez haya que buscar el genio de Carlos Borromeo en la constancia con que siempre garantizó prácticamente, hasta en el menor detalle, la estrecha conexión entre una gestión institucional y una capacidad de creer o de hacer creer, entre un "*management*" y una retórica, modo según el cual asocia indisolublemente una política y una espiritualidad.

Para la organización de su diócesis, el concilio le dicta sus métodos, pero su práctica los especifica, y prueba y confirma sus posibilidades. Su primera opción se refiere al establecimiento de un poder local –el milanés– sobre cuya base estima posible, más tarde, ampliar la reforma a la Curia y a la diócesis de la "cabeza" del catolicismo (1575) o encarar expansiones por el lado de los cantones suizos (1583). Si el discurso debe ser romano, "universal", su ejecución sólo puede partir de puntos fuertes, y por tanto circunscritos, donde se haya concentrado la acción.

Pero para eso Borromeo necesita los medios. Por esa razón, solicita y obtiene de los papas sucesivos (Pío IV, Pío V, etc.) poderes muy extendidos, hasta exorbitantes, de arzobispo, de legado, de visitador apostólico, etc.: derecho de erigir las confraternidades, de dar las indulgencias plenarias, de absolver los casos reservados, de mantener en suspenso las parroquias y las iglesias, de disponer de los beneficios vacantes, etc. Quita toda resistencia jurídica al clero, secular y regular, así como a los laicos. Es imposible o inútil recurrir a Roma. Se sabe que es omnipotente. Si de este modo halaga el orgullo milanés, también contiene sus oposiciones: "Decían que era otro papa –referirá un testigo–, y nosotros, milaneses, no sabíamos lo que era Roma. Disponía de tanto poder que no teníamos la necesidad de recurrir a Roma para cualquier cosa".[31] Todo debe estar al servicio de la diócesis, que depende de su persona, a su vez sacrificada a los "derechos del obispo", esas palabras mágicas de Borromeo. Lo expresa claramente: "Io desidero che tutto stia nella mia volontà, non altro volendo fare che un sodalizio di uomini pronti ad ogni mio cenno".[32]

31 *Il processo diocesano informativo sulla vita di S. Carlo…*, t. IX, ed. de C. Marcora, 1962, p. 207.

32 A. Deroo, *Saint Charles Borromée…*, *op. cit.*, p. 344.

Por ello, el "casi papa" (Possevino) asegura, entre el poder romano y los obispados, el cuerpo intermediario de la provincia. Sin duda, la estructura política de Italia sostiene esa unidad. El concilio de Trento, que calificaba de "franceses" o de "españoles" a los obispos extranjeros, sólo reconocía en Italia el *Venetus*, el *Neapolitanus* o el *Bononiensis*.[33] La pastoral de Borromeo consolida un provincialismo administrativo. La celebración de concilios provinciales trienales (prevista, por otra parte, por Trento) en 1566, 1569, 1573, 1576, 1579 y 1582, la actividad del visitador apostólico en las diócesis sufragantes (Cremona y Bérgamo en 1575; Vigeviano en 1578, Brescia en 1580, etc.), la centralización milanesa (reforzada por el prestigio del obispo, por la creación de instituciones modelos y hasta por "la huida de los cerebros" hacia Milán), e incluso la restauración del rito ambrosiano en 1575 (depurado por Pietro Galesino de una manera bastante fanática y poco crítica): son otros tantos elementos que, a la vez, unifican un territorio y singularizan su capital.

En el tiempo en que las naciones reemplazan con lentitud a la cristiandad, esta "Iglesia" lombarda se inscribe en el mismo movimiento que las Iglesias galicanas o españolas. Ciertamente, por su acción y los poderes que le fueron otorgados como en las *missi dominici* de ayer, Borromeo sirve a un centralismo pontifical aplicando en todas partes de su provincia los decretos que marcaron una etapa decisiva hacia una "monarquía romana", pero, en el interior mismo de ese sistema, da consistencia jurídica e histórica a una mediación necesaria, y pertinencia administrativa a una diferencia de los lugares. La ley universal es frenada por apropiaciones geográficas. De ahí las tensiones entre Roma y ese obispo que es tan "temido" como admirado: a propósito de sus conflictos con los gobernadores españoles (que enredan la diplomacia pontifical), a propósito del rito ambrosiano (que, en Roma, parece lesionar la uniformidad litúrgica o que, en las diócesis lombardas, como Monza en 1576, parece convertirse en el instrumento de un colonialismo milanés contra el cual se recurre al papa) o a propósito del cuarto concilio provincial (que durante mucho tiempo las oficinas romanas se niegan a aprobar). En este último caso en particular, Borromeo tiene "la impresión de que arrebatan a los obispos toda su autoridad de los concilios" (carta dirigida a C. Speciano en 1578):[34] llamado a los concilios contra los "excesos" romanos.

33 Alphonse Dupront, "Le concile de Trente", en B. Botto y otros, *Le Concile et les conciles*, París, 1960, p. 214.

34 P. Prodi, "Charles Borromée, archevêque de Milan, et la papauté", en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 62, 1967, p. 398.

Una estricta observancia debe reinar en el cuerpo presbiterial diocesano. La misma delimitación de esa unidad territorial permite la ejecución de un programa disciplinario que implica un pequeño número de puntos esenciales: los concilios y los sínodos periódicos (una legislación); la redistribución de los beneficios (una lucha contra los privilegiados y los exentos); la conformación de las costumbres y el saber a la ley conciliar (una ejemplaridad de los comportamientos y una ortodoxia de la doctrina); las visitas pastorales (un control que a la vez es un conocimiento de las situaciones particulares); por último, y sobre todo, el Seminario (que garantiza el relevo y, en espacios "ideales" y dominables, construye el porvenir de la Reforma postridentina).

El Seminario es la escuela de los cuadros. Ya central en la propaganda protestante o jesuita, aquí la escuela se especializa. Está reservada al clero, y no ya destinada a todos. Borromeo concentra en la formación eclesiástica –y por tanto multiplica, reduciendo su campo– el poder que tiene la escuela "moderna" de forjar una sociedad, de ser en adelante no sólo su rito iniciático por excelencia sino su laboratorio productor. Apunta a crear un cuerpo, cuerpo distinto y cuerpo de élite, gracias a establecimientos modelo donde todos los métodos aplicados a la diócesis pueden funcionar de una manera ejemplar: "Nihil magis necessarium aut salutare videri ad restituendum veterum ecclesiasticorum disciplinam quam Seminarii institutionem".[35] Esta declaración de 1565 anuncia una serie de fundaciones suplementarias: San Giovanni alle Case Rotte (en Milán, para las vocaciones tardías), Beatae Mariae alla Canonica (en Milán, para preparar a curas de pueblo), los pequeños Seminarios de Celana (1579) y de Inverigo (1582), una filial del Seminario milanés en Arena, el Colegio helvético (1579, en Milán, para los suizos y los grisones), el Colegio para los grisones en Ascona (1584), etc. La élite que en ellos se forma no es la de la riqueza o la nobleza, ni la del saber. Los pobres son bien recibidos y ayudados financieramente. Los "sabios" y los inteligentes no son sus héroes. La *disciplina*, presentación corporal y espiritual de la voluntad puesta al servicio del obispo con miras a la *cura animarum*, prevalece sobre cualquier otro criterio.

El mismo principio se aplica a la reforma del clero. Para Borromeo, ese gran vigilante, el enemigo es el letargo de los sacerdotes y de los obispos. A este mal él le opone la ascesis. En su lenguaje, tres términos parecen designar el objetivo y el motor: *servi*, *patres*, *angeli*. Servidores del obispo en su servicio de los fieles. Padres de las "almas" en la reproducción de los Padres de la Iglesia antigua y de sus sucesores episcopales. Ángeles, en fin, por la

35 *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, *op. cit.*, t. III, p. 930.

imitación de un orden jerarquizado, por la castidad que les depara una posteridad espiritual y simbólica, y por su naturaleza de seres separados.[36] Sobre ese modelo demasiado "religioso" para ser fácilmente aceptado en Milán, en 1587 funda los Oblati di Sant'Ambrogio, una congregación diocesana de sacerdotes consagrados al obispo y a su pastoral, aprobada en 1581, que cuenta con cerca de doscientos miembros en 1584 y está reforzada por una congregación de oblatos laicos.

A ese movimiento que organiza concéntricamente una jerarquía de "cuerpos" episcopales, desde los Oblati hasta la *famiglia armata* secular, corresponde el movimiento recíproco contra los sacerdotes recalcitrantes o contra las órdenes religiosas independientes y corruptas. En particular, la congregación de oblatos intenta reformar a los Umiliati, antigua orden enriquecida a cuyo superior designa autoritariamente, cuyas casas visita y cuyas finanzas controla, hasta que Farina, miembro del convento de Brera en Milán, intenta asesinar al cardenal con un tiro de arcabuz, el 26 de octubre de 1569. En agosto de 1570, el homicida, extraditado de Saboya, donde se refugió enrolándose en el ejército, es colgado con cuatro de sus cómplices; en 1571, el papa disuelve la congregación, cuyos bienes son puestos a disposición del obispado.

La lucha contra las "supersticiones" no es menos severa. Así, en 1583, en Roveredo (en el Val Mesocco), se condena a once brujas al fuego y se degrada al preboste D. Quattrino: el arzobispo, aunque apiadado, es implacable.

UNA PIEDAD "POPULAR"

La caridad y la devoción extraordinarias de Borromeo durante la peste de 1576 le valen una popularidad que responde a su pasión de servir a su pueblo y que inspira también la *baraka* del jefe, a quien no hacen mella ni la peste ni el mosquete de Farina, que apenas duerme y come, atraviesa las montañas infranqueables en invierno y se encuentra en todas partes. Detrás de esa popularidad que, para Borromeo, no concierne a su persona sino que tan sólo rinde homenaje a su función, asimismo está el efecto de una aptitud, política y cordial a la vez, de integrar la religiosidad popular. Borromeo reemplaza los bailes o las supersticiones que suprime. No con discursos, sino con gestos: él mismo encabeza las procesiones de las reli-

36 E. Cattaneo, "La santità sacerdotale vissuta da San Carlo", en *La scuola cattolica*, 93, 1965, pp. 405-426; G. Maioli, "Temi di spiritualità…", *op. cit.*

quias, es públicamente el devoto de los santos, se convierte en peregrino del Santo Sudario en Turín o de la Virgen en Varallo, Varese, Saronno, Rho, Tirano o Lorette. Su religión no es aquella, teológica, "abstracta" y despojada, que va a prevalecer medio siglo más tarde entre los espirituales franceses. Sin duda, se adapta a la religiosidad italiana; también a la voluntad tridentina de devolver lo visible del mundo al Dios inaccesible y una "física de la gloria" a la Palabra. Pero esta religión atestigua algo así como una ternura, casi infantil, que ninguna "doctrina" realmente alcanzó y que habita en secreto la voluntad fortalecida por los "derechos y deberes" episcopales. En Borromeo, las devociones populares corresponden a citas y fiestas del corazón en medio de la muchedumbre de la que lo separa su cargo. Allí parece "bien", feliz. Y también para su biógrafo es consolador que el obispo encuentre sus dichas "devotas" en la proximidad de su pueblo, que muera, el 3 de noviembre de 1584, al término de un último peregrinaje al Santo Sudario, y que se lo confíe finalmente a la tierra de los hombres al volver de un lugar donde, con los suyos, lloró lágrimas de alegría.

Ahí radica el secreto espiritual de Carlos Borromeo. Los retratos de cuerpo entero –como el Carlone, su estatua colosal de veintiocho metros en Arona– presentan la "rigidez de acero" del obispo (Ludwig von Pastor), la heroica y estoica virtud del legislador, el "santo con alma de inquisidor, macerado en las austeridades y el estudio"[37] y que, como lo dirá su sobrino y sucesor, en la sede de Milán (un poco abrumado por el fantasma de su tío), "nunca se descardenalizaba ni se desepiscopalizaba".[38] Pero no es idéntico al personaje en el que quiso perderse. El santo se deja adivinar en el fervor y, de algún modo, en la inocencia de un alma a la cual, detrás de la apariencia, las formas populares de la devoción, gracia maravillosa, dan un lenguaje común. Ése es el sentido de su prédica.

LA RETÓRICA BORROMEA

Al igual que un modelo administrativo, esta retórica crea un estilo. Ese discurso borromeo realmente está poseído por la nostalgia de los reformadores de su época, por el sueño de un retorno a los Padres de la Iglesia primera y a la antigua disciplina, que el obispo –dice Luis de Granada– toma como

37 H. Hauser, *La prépondérance espagnole (1558-1660)*, París, 1938, p. 25.
38 A. Deroo, *Saint Charles Borromée…*, *op. cit.*, p. 229.

modelo: "Antiquae Ecclesiae tempora veterumque Patrum vitam et sanctimoniam sibi proponat imitanda".[39] Entre los huérfanos, tal vez, imagen obsesiva y estimulante de esos Padres que son jueces. Actividad relativa a la conciencia aguda de un exilio, en todo caso. Pero en ese sueño se articulan cuestiones presentes. ¿Encontrará la Palabra esa "potencia" que le atribuía san Pablo y a la que san Ambrosio, frente al pueblo y al emperador, dio toda su majestad oratoria?

La prédica se hace cargo de esa cuestión temible. Por un lado, debe garantizar al discurso conciliar o escriturario una eficacia en los comportamientos y las creencias; por el otro, debe restaurar la alianza entre los Padres antiguos y la muchedumbre actual. En la juntura de esos términos separados está la "acción" del orador, la presencia mediadora de su voz; su cuerpo hace un sacramento "religioso", o sea, es capaz de poner en comunicación. Esta concepción eucarística de la *rhetorica ecclesiastica* pone la prédica en el centro de la actividad episcopal –"praedicatio est praecipuum episcoporum munus", decía Trento–[40] o sacerdotal; los sacerdotes son "velut perpetuum quoddam praedicandi genus".[41] Los tratados contemporáneos lo repiten constantemente, por ejemplo el capítulo 7 del famoso *Stimulus pastorum* de Bartolomeo de Martiribus, cuyo manuscrito y dos ediciones estaban en la biblioteca de Borromeo.[42]

Teniendo en cuenta la importancia ulterior de la retórica borromea, pueden destacarse algunos rasgos que también dibujan, en una relación estrecha entre la *oratio* pública y la *oratio* secreta, entre el acto oratorio y la oración, la espiritualidad pastoral de san Carlos Borromeo. Esta retórica remite primero a un problema político del que dejan constancia entonces los tratados contemporáneos:[43] mientras que los discursos técnicos o literarios se desarrollan en el campo cerrado de una élite, en el interior de un orden social estable, la retórica mantiene una relación necesaria con el lenguaje común y vuelve en los momentos de inestabilidad política, cuando hay que restaurar contratos con el pueblo para sustituir a aquellos que se derrumban. Corresponde a tiempos "democráticos". Con las voluntades a las que emociona, seduce o enseña, el discurso persuasivo debe restable-

39 Luis de Granada, *De officiis et moribus episcoporum* (Lisboa, 1565), París, 1586, f. 112 v.

40 *Concilium Tridentinum*, *op. cit.*, 1911, t. II, p. 242.

41 *Ibid.*, 1924, t. IX, p. 1086.

42 A. Saba, *La biblioteca di S. Carlo Borromeo*, *op. cit.*, pp. 29, 38.

43 Speroni, *Dialoghi*, 1542 y 1596; M. B. Cavalcanti, *La retorica*, Venecia, 1549 y 1574; F. Patrizi, *Della retorica dieci dialoghi*, Venecia, 1562; A. Romei, *Discorsi*, Verona, 1586; etcétera.

cer un orden que en adelante depende de su adhesión.[44] Se inscribe en una política de y por la palabra que es fundamental en la pastoral postridentina, y cuyos dos polos son explicitados en los dos libros de Giovanni Botero, discípulo de Borromeo.[45] Entre las élites y el pueblo, lentamente separados desde hace dos siglos, se debe salir de la especialización dialéctica para instaurar contratos de lenguaje entre "católicos" (esa palabra que en todas partes reemplaza a "cristiano"): en consecuencia, la tarea de la predicación es producir una institución. La retórica es institucional e institucionalizante, así como la institución es retorizante.

Por ello, la predicación transforma la relación con la verdad. Es un arte de lo relativo, es decir, del establecimiento de la relación, ligada con "la oportunidad" (a la naturaleza del público, a las circunstancias, etc.). Es una ciencia de los asuntos y una ciencia de las situaciones: unos y otras no conocen verdades definitivas sino el sutil ajuste de la inteligencia a "casos" concretos. Es una táctica de la manipulación en la medida en que se enfrenta incesantemente con una técnica de la fiabilidad (un "hacer creer") y del *affectus* (un "conmover" que es "mover") en las voluntades de los destinatarios. Esta fuerza de convencer, al establecer una "sociedad", también prueba su verdad por y en su operación misma o, como se dice, por "la acción" (oratoria). Juega sobre lo probable más que sobre lo seguro, por lo que supone la imposibilidad de un conocimiento perfecto que triunfa de "la sombra de las ideas" (Giordano Bruno). La producción de lazos sociales reemplaza al reconocimiento de verdades establecidas.

Si en la *ecclesiastica rhetorica* tan del gusto de Borromeo, Luis de Granada y tantos otros, el privilegio de los métodos es patente; si, por otra parte, a ese respecto el *modus* o *ratio concionandi*, en adelante base de una cultura clerical, corresponde al *ars orandi* o al *modus loquendi* de los espirituales; en suma, si la relación con la revelación se explicita concretamente como una práctica del lenguaje con miras a una producción de efectos, por toda su organización se refiere a la idea, mítica y necesaria a la vez, de una Potencia de la Palabra que remite hacia el *Christus orator perfectissimus* (Giovanni Botero). Que esta palabra sea eficaz en el orador es la oración; que lo sea por él es la predicación. El tema es saber cómo la palabra, en esencia "voz", puede ser una "acción". La cuestión de lo místico y la del orador se mantienen estrechamente en la retórica borromea. Ambas pueden traducirse mediante la búsqueda del *impetus*, de la fuente motriz o de lo que da a la

44 E. Garin, *Moyen Age et Renaissance*, trad., París, 1969, pp. 101-119 ("Réflexions sur la rhétorique").

45 *Ragione di Stato*, 1589; *De praedicatore Verbi Dei*, 1585.

palabra su poder de mover, pero a partir de una fuente auténtica. La solución, de doble faz, concierne a la enunciación: su sujeto, por la *inspiratio*, y su lugar, por la *missio*. El *afectus* o la devoción del predicador dará fuerza a su discurso; su "misión" (su designación por el obispo que, por su parte, está en el sitio ideal de elegido y "enviado") constituirá la legitimidad de esa fuerza.[46] De ahí las exigencias de Borromeo en materia de oración (la fuerza viene del corazón) y su intransigencia en querer designar y controlar a "sus" predicadores. Se trata también de la articulación entre la devoción "popular", cordial y afectiva, del santo y su certidumbre autoritaria de obispo predicador.

En ese equilibrio inestable que privilegia la enunciación sobre el enunciado, pero compensa el relativismo en materia de verdad por un rigor administrativo en materia de delegación, puede reconocerse un efecto en la relación entre la exégesis literal de los textos conciliares y la exégesis acomodaticia o indefinidamente alegorizante de los textos escriturarios. Las "palabras" evangélicas, sobreabundantes, suministran, por intermedio de cualquier sentido, un *impetus* de piedad, pero en el marco estricto de normas jurídicas que jerarquizan los lugares y especifican las prácticas. El estilo oratorio de Carlos Borromeo –"un certo gonfiore spanolesco del periodare, le antitesi o troppo vive o troppo tirate, le distinzioni poco logiche o minuziose"–[47] corresponde en él a lo que son las "locuras" y los "sueños" en Teresa de Ávila, o el "poema" en Juan de la Cruz: deriva y "delirio" del corazón, infancia vagabunda de la piedad en el interior mismo de ese sitio episcopal cuyo mártir fue san Carlos. Tal es, en efecto, la fuente de su poder y de la devoción popular que, desde su muerte, se anticipó a su canonización en 1610. Pero cuando esa voz desaparece para no dejar más que el modelo episcopal, un violín sin "alma", el personaje episcopal se hace mármol y teatro o se convierte en el instrumento jurídico y narrativo de una institución.[48]

46 G. Alberigo, *I vescovi italiani al concilio di Trento (1545-1547)*, Florencia, 1959, pp. 291-335.

47 A. Novelli, "San Carlo Borromeo oratore sacro", en *La scuola cattolica*, 61, 1935, pp. 313-322, en particular p. 321.

48 A las indicaciones ofrecidas en nota, añádanse la amplia bibliografía de R. Mols, art. "Charles Borromée", en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, París, 1953, t. XII, cols. 530-534, y la de H. Jedin, *Carlo Borromeo…*, *op. cit.*, pp. 63-71.

6
La reforma en el catolicismo en Francia durante el siglo XVI

EL REFORMISMO. INVESTIGACIONES Y TENTATIVAS (1500-1540)

La disciplina eclesiástica

La mayoría de los hombres que se sienten aguijoneados por la necesidad de una renovación la encaran, primero, como una reforma de los sacerdotes y los religiosos: si el pueblo cristiano pierde el conocimiento y la práctica de los misterios es porque sus sacerdotes descuidan la *cura animarum* y los religiosos no le ofrecen ya el testimonio de una vida que predica el Evangelio. Múltiples, las tentativas apuntan a renovar, en el clero y en los religiosos, la fidelidad a los preceptos que definen su papel y su tarea apostólica; buscan mantener y promover una conformidad mayor a la disciplina eclesiástica, y tienden a reanimar y a caracterizar el espíritu que dará sostén a semejante fidelidad.

A. *Jean Standonck (1443-1504) y los "pobres clérigos" de Montaigu.* Fiel al espíritu de la "devoción moderna", Standonck consagra su vida a la formación de un clero joven. El verdadero problema para él es el de los sacerdotes de parroquia. Sacerdotes pobres que se hagan cargo de los más pequeños: tal es el objetivo de la congregación de Montaigu (1490) y el tema de su *Regla* (1503), "uno de los monumentos más importantes de la reforma católica a comienzos del siglo XVI".[1]

Este intransigente reúne a su alrededor a hombres igualmente preocupados por volver a llevar a los clérigos al espíritu de una tradición más antigua: el místico Jean Quentin († 1503), penitenciario de Notre-Dame; Jean Raulin, que ingresó a Cluny (1497) tras haber administrado el colegio de

1 A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les guerres d'Italie*, París, 1916, p. 341. *Règle*, ed. de M. Godet, *La congrégation de Montaigu*, París, 1912, pp. 143-170, según la copia de 1513.

Navarra; Olivier Maillard († 1502), predicador franciscano; el dominico Jean Clérée († 1507); el preboste Nicole de Hacqueville, abogado y financista de los reformadores. Una misma urgencia reúne a todos estos hombres. Pero el reformismo de Montaigu, de inspiración profundamente religiosa, extrae de su tendencia al moralismo una rigidez que va a acentuarse con el conservadurismo de Noël Béda († 1537), sucesor de Standonck.

B. *Las órdenes religiosas antiguas también se preocupan por recuperar la disciplina, pero la conformidad más exacta a las reglas se inscribe preferentemente en la línea de una conversión interior.* Algunos, tras los pasos de Julien Quimon (*Epistola ad difformatores status monastici*, 1494), encuentran incluso excesiva o engañosa la importancia que Standonck otorga a la pobreza material, porque corre el riesgo de identificar la renovación con sus manifestaciones exteriores. Si, por lo tanto, las tentativas de esta naturaleza tienen un alcance más "espiritual", no obstante se ubican en el interior de instituciones relativamente aisladas donde uno es menos sensible al aspecto pastoral de la reforma. Además, no dejan de pertenecer a la época en la que, según la distinción de Hans Küng, los reformistas trabajan en una "restauración" más que en una "renovación".[2] Por ejemplo, Guy Jouenneaux, con *Vindiciae reformationis monasticae*, de 1503, y Michel Bureau († 1518), con *Tractatus novus super reformationem status monastici*, s.f.

Entre las monjas, el movimiento que promovió Marie de Bretagne († 1477) en Fontevrault y que contuvo la resistencia de religiosos recalcitrantes recibe un nuevo impulso de Renée de Bourbon (1491-1533), a quien apoyaba el imperioso cardenal de Amboise († 1510). La abadesa retoma la obra reformadora y la extiende a treinta y siete monasterios.[3] La influencia de Fontevrault se hace sentir en otros monasterios de mujeres, sobre todo en el oeste y en la región parisina. En Turena obtiene un fuerte respaldo de los obispos, J. Simon y en particular É. Poncher, "cuya *Regla* debía conocer un favor prolongado y que federó a los monasterios femeninos de su diócesis, servidos por los cluniacenses de Saint-Martin-des-Champs".[4] Podrían citarse muchos casos semejantes al de Madeleine d'Orléans, abadesa de Jouarre (1515-1543), a quien Francisco I instala algún tiempo en Fontevrault "para instruirla en la reformación que quería que dispusiera en su susodicha abadía de Jouarre, en la forma en que es aquí".[5]

2 *Concile et retour à l'unité*, París, 1961, p. 69.
3 Archivos de Maine-et-Loire, 101 H 23.
4 Comunicación de dom Chaussy.
5 Mémoire de Fontevrault, citada por G. Guillaume, en *L'abbaye royale de Notre-Dame de Jouarre*, París, 1961, t. I, p. 135. F. Uzureau, "La réforme de l'Ordre de Fontevrault", en *Revue Mabillon*, t. XIII, 1923, pp. 141-146.

Los monjes llevan a cabo un esfuerzo paralelo al de las monjas, cuyos consejeros son a menudo, por otra parte (G. Jouenneaux, *La règle de dévotion des Epitres de S. Jérôme à ses sœurs fraternelles de religion*, s.f.). La obra de Pierre du Mas († 1492) prosigue entre los benedictinos de Chezal-Benoît con Martin Fumée, y luego con letrados, como el natural del Maine Guy Jouenneaux († 1507) y el brujense Charles Fernand († 1517): si la reforma no alcanza más que a cinco abadías (Chezal-Benoît, Saint-Sulpice de Bourges, Saint-Allyre de Clermont, Saint-Vincent du Mans, Saint-Germain-des-Prés), limitada por el concordato de 1516 que admite todavía la encomienda y por la hostilidad de los parlamentos a la afiliación de los monasterios, permanece fiel al espíritu de la Devoción moderna y se arraiga cada vez más en un retorno a las fuentes de su tradición (Jouenneaux traduce la *Regla de Saint Benoît* en 1500; Fernand la comenta en su *Epistola paraenetica* de 1512); pero también se siente hasta qué punto la cultura, incluso el conocimiento de los autores paganos, puede sostener una renovación espiritual (por ejemplo, C. Fernand, *Confabulationes…*, París, 1516). Esta tendencia es mucho más acentuada en Cluny, donde Jean Raulin († 1514), un universitario parisino, da un nuevo arranque a la empresa comenzada por Jean de Bourbon y, en Saint-Martin-des-Champs de París, se convierte en el "pilar" de un reformismo cuyo programa expone en una magnífica carta a Standonck.[6]

El reformismo dominico se inspira en Francia, en la congregación holandesa (1464-1515) que introdujo en Évreux Jean Clérée, pronto maestro general de su orden (1507), tras haber dejado en allí a discípulos fieles, como Guillaume Pépin y Guillaume Petit; la oposición de los parisinos a toda injerencia extranjera no impedirá que el movimiento conserve las posiciones adquiridas en Bretaña, en Normandía o en Saboya.[7] El mismo entusiasmo, la misma inspiración renano-flamenca, la misma concentración sobre el retorno a la disciplina primera de la orden en la familia de los franciscanos: no sólo Olivier Maillard,[8] sino también su colega Michel Menot[9] y Jean Glapion, compañero de Maillard en su desdichada tentativa del Mans y provincial de la nueva provincia de París (1519).

La espiritualidad franciscana, que domina el inicio del siglo, se presenta por otra parte a través del testimonio de un santo, el humilde Francisco de Paula († 1507), instalado por Luis XI en Plessis-les-Tours y fundador de

6 J. Raulin, *Epistolarum… opus*, París, 1521, carta 5, f. 22.
7 A. de Meyer, *La congrégation de Hollande…*, Lieja, 1947.
8 A. Samouillan, *Olivier Maillard*, París, 1891.
9 J. Nève, *Sermons choisis de Michel Menot, 1508-1518*, París, 1924.

esas mínimas cuya vida penitente hace poco ruido pero fascina a los hombres de élite.[10] Es también un hermano menor de la Observancia, el bienaventurado Gabriel-Maria († 1532), quien secunda a Jeanne de Valois en la fundación de las anunciadas (1501) y redacta sus *Reglas* (1502, 1515, 1517).[11]

En este florecimiento reformista que no resistirá mucho los trastornos de mediados de siglo, los cartujos tienen un sitio aparte, que conservarán. Vauvert, Bourgfontaine y el Mont-Dieu serán lugares de encuentro, centros de irradiación. Erasmo cita a los cartujos como modelos de la perfección cristiana; Lefèvre d'Étaples va a Vauvert para extraer de "los cofres llenos de manuscritos obras místicas que los religiosos difundían liberalmente", y cuyo fondo más precioso estaba constituido por los místicos renanos. Noël Béda es amigo del ardiente predicador Pierre Cousturier († 1537), ex maestro de Sainte-Barbe y designado visitador de la provincia de Francia, mientras que a Guillaume Bibaut († 1535), predicador de la Grande-Chartreuse, los humanistas lo consideraron su defensor.

En Vauvert editan a Harphius (1491), Suso (1493), san Bruno (1507-1524), Denys el cartujo (1536) y el Pseudo Dionisio (1538), pero también las obras de los mismos religiosos, el *De vita cartusiana* de Cousturier (1522), que define la tradición cartusiana de la contemplación, el comentario *In cantica canticorum* de Jean Picus (1524), *Le jardin spirituel de la dévote* de Michel Bongain (1528), el *Compendium divini amoris* de Jean Parceval (1530), todas impregnadas de una mística que encuentra en la devoción a Jesús la "humildad" de un amor silencioso y que teme toda "elevación" del espíritu. No se trata aquí de erudición, sino de un centro de animación para una cruzada espiritual que, a través de Europa, tiene muchos otros relevos análogos: Estrasburgo, Colonia, Parma. Es allí donde los primeros compañeros de san Ignacio y de Pierre Favre van a orar y a predicar todos los domingos, entre 1529 y 1536, y donde, cuarenta años más tarde, hacia 1570, Jean de la Barrière descubrirá en el retiro el principio interior de la posterior fundación de los fuldenses.[12]

C. *El clero secular.* Aunque el reformismo también se propone como objetivos la corrección de las costumbres y la restauración de la disciplina,

10 R. Pratesi, "L'introduzione della regolare osservanza nella Francia meridionale", en *Archivum franciscanum historicum*, 1957, t. L, pp. 178-194; C. Piana, "Gli statuti per la riforma dello studio di Parigi et statuti posteriori", *ibid.*, 1959, t. LII, pp. 43-122.

11 J.-F. Bonnefoy, *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XVII, 1936, pp. 252-290.

12 *Fontes narrativi de S. Ignatio*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Roma, t. III, 1960, p. 616; Henri Bernard-Maître, "Pierre Couturier dit Sutor", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XXXII, 1956, pp. 174-195; Marchand, *Essai historique sur Bourgfontaine*, 1949.

no tiene en el clero secular una doctrina tan clara. Sin duda, es por no gozar de una tradición religiosa reciente que procure a sus promotores una espiritualidad precisa, conveniente a sus objetivos. Pero, para ellos, el problema es más vasto: no el de un convento, sino el del pueblo cristiano y de sus pastores. Por eso, porque trabajan allí donde la Iglesia tiene ante todo necesidad de una renovación, sus esfuerzos, durante mucho tiempo no tan bien encaminados como en las órdenes religiosas antiguas, finalmente desembocan en el desarrollo pastoral y misionero consagrado por el concilio de Trento. Alrededor de la idea de "sacerdotes reformados" no monjes ya cristalizan las iniciativas diocesanas o particulares, así como las de los obispos y las de los fundadores de la Compañía de Jesús durante su estadía en Francia. Al respecto, la espiritualidad sacerdotal del siglo XVII puede considerarse un fruto de esa corriente que va en aumento.

Por otra parte, durante los años que preceden al endurecimiento de las oposiciones en Francia y la definición por Trento de las grandes líneas de la renovación católica, los seculares se ven llevados a buscar un apoyo del lado del humanismo espiritual y a abrirse más a las ideas de "innovadores" que por lo demás quieren un retorno a la tradición escrituraria y patrística. La preocupación de un rejuvenecimiento en la pastoral, en esos sacerdotes o esos grupos apostólicos, gobierna su recepción de las nuevas ideas. A la inversa, los asuntos de moral y los problemas de estructura eclesiástica demandan la atención de los letrados y los hacen intervenir en esos campos que pueden esclarecer. En ocasión del problema del celibato, por ejemplo, resultan cuestionadas la situación del sacerdote en la sociedad, la índole de su tarea y la relación de la Iglesia con el mundo.

Las críticas y las esperanzas se concentran poco a poco en el episcopado: la renovación debe comenzar ahí, y, como lo escribe Jean Raulin a Louis Pinelle, ante todo hay que operar el mismo centro del cuerpo eclesial.[13] Ya vemos aparecer a algunos obispos sensibles a esa necesidad y dignos de tales esperanzas: el cardenal d'Amboise,[14] François d'Estaing;[15] Claude de Seyssel, obispo de Marsella (1511) y luego arzobispo de Turín (1517); o algunos pastores de la Iglesia normanda, Jean Le Veneur en Lisieux (1505-1539), René de Prie (1498-1516), Louis Canossa (1516-1539) en Bayeux,

13 J. Raulin, *Epistolarum… opus*, *op. cit.*, carta 12, f. 40.

14 Véase art. "Amboise", en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, 1914, t. II, cols. 1060-1062.

15 C. Belmon, *Le bienheureux François d'Estaing, évêque de Rodez (1460-1529)*, Rodez, 1924.

Jacques de Silly en Sées (1511-1539) y Robert Ceneau, el rígido obispo de Avranches (1532-1560).[16]

El más notable es *Guillaume Briçonnet* († 1534). Sobrino y hermano de obispos, hijo del primero de los cardenales-ministros del rey, abad de Saint-Germain-des-Prés (1507), el año de su nombramiento en el obispado de Meaux, Guillaume hace un viaje a Roma (1516-1517). Al parecer, es allí, en la tumultuosa renovación que triunfa con el concilio de Letrán (1517), donde descubre su misión y el espíritu de la obra que emprende desde su retorno. No sale de su diócesis, la recorre por completo. Pone al servicio de su pueblo sus conocimientos de humanista y cada domingo le explica la epístola y el evangelio del día. La *cura animarum* es el tema de su sermón-programa del 11 de octubre de 1526.[17]

Agrupa a hombres eminentes –Lefèvre d'Étaples, Guillaume Budé, Pierre Caroli, Guillaume Farel, Michel d'Arande, Gérard Roussel, François Vatable– para comprometerlos en esa tarea de predicadores o confiarles una carga pastoral; al primero lo convierte en el administrador de su hospital (1521), es decir, de la caridad, y luego, en el vicario general de la diócesis (1523); a Roussel y a Vatable, en curas de parroquia. Mediante la colaboración de todos esos letrados movilizados al servicio de la Iglesia, Meaux se convierte en un lugar de fermentación donde se apela a todos los recursos de la exégesis y a todas las tradiciones místicas: en 1522, Lefèvre publica sus *Commentarii initiatorii* sobre los evangelios, su *Pseaultier* en 1523, y, en 1525, sus *Epístolas y Evangelios de los 52 domingos del año, con breves y muy útiles exposiciones de aquestas.* Briçonnet manifiesta la preocupación de fundar espiritual y filosóficamente su obra reformadora cuando, inspirándose en las *Opera* de Nicolás de Cusa editadas por Lefèvre (1514), envía a Marguerite de Alençon las cartas místicas donde, como lo dice W. Capiton, trata "*de essentia et potentia Dei ad morem Nicolai Cusani*".[18]

Éxito fascinante, pero demasiado aislado, inestable, efímero: a partir de 1523, al no situarse en un conjunto más amplio ni poder conservar el control de su propio dinamismo, el "centro" comienza a dispersarse, dividido por las críticas pero también por las mismas vocaciones que despertó; algunas de éstas se repliegan sobre líneas más seguras, y otras van muy lejos, más allá de sus primeros objetivos, Farel hacia el calvinismo, Roussel hacia

16 M. Piton, *L'idéal épiscopal en France à la veille du Concile de Trente*, tesis inédita, Roma, Universidad Gregoriana, 1963.

17 Resumen contemporáneo editado en G. Bretonneau, *Histoire généalogique de la maison des Briçonnet*, París, 1621, p. 164. Véase el *Sermo synodalis* (de 1519) *quo monetur quibus ovium cura credita est illis presentes invigilare*, París, 1520.

18 Citado por C. Schmidt, *Gérard Roussel*, Estrasburgo, 1845, p. 15.

el iluminismo. La reforma católica pierde sus fuerzas, porque todavía no tiene una estructura ni una doctrina.[19]

D. *Orígenes parisinos de la Compañía de Jesús (1529-1536).* El mismo problema atormenta a los pocos franceses, españoles y portugueses agrupados alrededor de Ignacio de Loyola, más maduro, y de Pierre Favre, más estrechamente ligado con los medios parisinos. "Volverse sacerdotes", pero pobres y consagrados al servicio de la Iglesia, aunque indignos de una tarea tan elevada:[20] ése es ahora el objetivo de esos jóvenes universitarios que están en relación con las diversas corrientes reformistas de la capital y que pronto van a formar "la sociedad de los sacerdotes de Jesús".[21] Muy lejos de orientarlos hacia las órdenes religiosas que adquieren un nuevo impulso, su experiencia parisina los lleva a ese apostolado "secular", cuyas condiciones exteriores enuncia el concilio de Sens (1529) y que los ayuda a afinar la intuición de su futura fundación: el lazo entre la búsqueda de Dios y el servicio del pontífice romano; la unión esencial entre la reforma interior y la reforma en la Iglesia; la apelación a "ayudar a las almas", para establecer con esos hermanos abandonados el reino de aquel que opera en los corazones. Más tarde, sus horizontes se ampliarán, la forma de su apostolado se aclarará, cuando descubran en Roma creaciones apostólicas y corrientes espirituales cuyo equivalente no podía entonces suministrarles París.[22]

"Teología" y espiritualidad

Retorno a las fuentes, retorno al corazón: ése es el doble carácter de la *theologia vivificans* que Lefèvre d'Étaples desea al editar las obras del Pseudo Dionisio (1499). Es en la elaboración de esta *theologia affectus* o de esta *philosophia Christi* donde se expresa la espiritualidad del tiempo, indudablemente alimentada por el renacimiento bonaventuriano del siglo XV y por la literatura renano-flamenca, pero buscada a través de la experiencia de los estudios que renuevan el pensamiento: los autores griegos y latinos,

19 Véanse dos estudios de P.-A. Becker, *Marguerite, duchesse d'Alençon et Briçonnet* y *Les idées religieuses de Guillaume Briçonnet*, reunidas en 1901. También, L. Febvre, *Au cœur religieux du XVI^e siècle*, París, 1957, pp. 145-161; A.-J. Lovy, *Les origines de la Réforme française: Meaux, 1518-1546*, París, 1959.

20 P. Favre, *Mémorial*, ed. de M. de Certeau, París, 1960, §§ 14-15, pp. 115-116.

21 *Fabri Monumenta*, Monumenta Historica Societatis Iesu, Madrid, 1914, p. 119.

22 H. Bernard-Maître, "Les fondateurs de la Compagnie de Jésus et l'humanisme parisien de la Renaissance", en *Nouvelle revue théologique*, t. LXXII, 1950, pp. 811-833; J.-M. Granero, "Sentir con la Iglesia", en *Miscelánea comillas*, 1956, t. XXV, pp. 205-233; M. de Certeau, "Introduction", en P. Favre, *Mémorial*, *op. cit.*, pp. 15-40.

las Escrituras, los Padres. Las espiritualidades –clasificadas muy groseramente– presentan vías divergentes: la fidelidad a Cristo atrae a unos hacia la tradición afectiva que los introduce en la pureza del corazón y que animará en secreto su reflexión; en los otros, se desarrolla gracias a la "teología positiva", nacida con el siglo (al parecer, la expresión surge alrededor de 1509) y convertida en el medio para meditar en el Señor en los textos que primero hablaron de él; al enfrentar deliberadamente el racionalismo, puede oponerle ese racionalismo místico donde Guillaume Postel encuentra con audacia una experiencia que supera las ambiciones del averroísmo. Todas esas orientaciones, sin embargo, testimonian una actitud purificadora que, más allá de las "cosas" espirituales o las instituciones santas, aspira a un "origen" y a un recurso: los *affectus* del alma, que son mociones de Dios, la Palabra que despierta incesantemente la fe, la iluminación que descubre a la inteligencia la verdad universal.

Esas orientaciones de la espiritualidad se cruzan y se mezclan constantemente en la rica confusión de todo este período. A través de la diversidad de esas búsquedas, se pueden destacar los tres temas más importantes: la religión interior, la devoción a Cristo y la unión con la insondable Voluntad de Dios.

A. *Religión interior.* Atengámonos a algunos ejemplos de la literatura religiosa. En los medios universitarios de la capital dominan la influencia espiritual de la congregación de Windersheim y la de los franciscanos, a la que confluyen los mínimos de Francisco de Paula.

El eco de la primera se encuentra sobre todo en Pierre Cornu († 1542); en la *Instrucción en forma de orar a Dios en verdadera y perfecta oración* (1559) de un maestro de Navarra, François Picart († 1556); en la obra de un discípulo de Clichtove, Luis de Carvajal, el *De restituta theologia* (Colonia, 1545), que marca una fecha en la historia de la escolástica y, en la línea de la *meditatio* bonaventuriana, define un "método" propio de "conducir a Cristo" "purgando la teología del sofisma y la barbarie".[23] En Lovaina, el agustinismo "moderno" de Jean Driedo († 1535) también lo lleva a poner en práctica un método que invariablemente se refiere al movimiento interior, "perspectiva personalista donde el teólogo siempre tiene en vista la actitud global del sujeto" y su recorrido espiritual.[24]

Béda se vincula más todavía con la Devoción moderna; hasta emprende con un hermano de la vida común de Cambrai, C. Massieu, la crítica del

23 Extractos en J.-M. Prat, *Maldonat et l'université de Paris*, París, 1856, pp. 550-555.

24 J. Étienne, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes*, Lovaina, 1956, p. 160.

origenismo;[25] quiere defender la "humilde" devoción oculta tras la teología tradicional, cuando la emprende con un Padre que no obstante salva a sus admiradores de las argucias de la Escuela. Pero para Béda y sus amigos la teología no es tanto la expresión como el abrigo de la *pietas*. Aquí, pues, la devoción íntima puede aliarse al conservadurismo, porque en un sentido estrecho es de naturaleza monástica, ajena al "siglo". Es ella la que encuentra el profesor cuando abandona los in-folio y abre la pequeña guía de la vida interior, la *Internelle consolation* (1542), o el librito de las *Diez bellas y devotas doctrinas e instrucciones para llegar a la Perfección* (alrededor de 1515-1520), que le enseña: "Pureza de corazón. Buscar lugar secreto de oración. Exclusión de pensamiento terrenal. Invocación del Espíritu Santo para tener devoción".[26] Esta manera de ver en una enseñanza el escudo exterior de la devoción implica ya sin embargo una crítica; entre esos guardianes del pasado, tal vez a despecho de ellos, el movimiento del corazón está en connivencia con el reformismo: es ajeno al frente sobre el cual se lo defiende.

B. *Devoción a Cristo.* Es el corazón de la espiritualidad "humanista". El conocimiento de Cristo y de su obra, recuperada en el Evangelio con toda su pureza, inspira incluso una lectura cristiana de los "teólogos" antiguos, de Mercurio a Platón. Pero entre los humanistas, esta devoción está sobre todo centrada en el tema de la *imitación*, más marcada en la Devoción moderna. En otras partes se encuentra un acento más franciscano, el de la *compasión*, y los maestros y predicadores más opuestos a los "innovadores" ofrecen al público especialmente meditaciones sobre la Pasión. Por lo demás, la distribución es muy arbitraria, porque jamás período alguno vivió con más intensidad el salmo *Miserere*, oración bíblica y cristiana, cordial y "lastimera", cuyas paráfrasis y comentarios son incalculables.

C. *Providencia y Voluntad de Dios.* Más difícil de definir en la experiencia religiosa, el misterio de la Voluntad divina sigue estando presente en todas partes. En la dialéctica nominalista, fundada en la sutileza de una razón que sólo alcanza las obras efectivas de Dios pero nunca tiene la certeza de llegar a su *Voluntas absoluta*; en el agustinismo de Driedo, fascinado por la trascendencia de las decisiones divinas; a la doctrina de la predestinación –que, en Calvino, sistematiza esa impotencia de la razón– corresponde la aparición de la "paradoja", que suplanta el "proverbio" del

25 D. P. Walker, *Courants religieux et humanisme à Paris à la fin du xv^e^ et au début du xvi^e^ siècle*, París, 1959, pp. 109-113.

26 H. Hauser, *Études sur la réforme française*, y la necesaria rectificación de J. Roserot de Melin, *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. xvii, 1931, p. 35.

siglo xv y presenta la sabiduría en la forma de su contrario,[27] o incluso esa literatura de la "locura": el devoto Sébastien Brant publica su *Nef des fous* (en francés, en 1494); Jean Bouchet, *Les regnars traversans les perilleuses voyes des folles fiances du monde* (París, 1500); J. Bade, sus *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498-1501); Th. Mürner, la *Conjuration des fous* (1512); P. Gringore, el *Prince des sots et Mère sotte* (1512); etcétera.

A través de esta hiancia, que es al mismo tiempo inquietud e impugnación, pasan el sentimiento de la fragilidad humana y la expectativa de las vías imprevisibles de la salvación. De ahí el fideísmo de muchos humanistas, que no confían en su inteligencia sino sobre el terreno sólido de los textos y los hechos; de ahí el prodigioso éxito de la "mística", que se vuelve ajena a esos desórdenes exteriores y que designa al fondo del alma el lugar invisible y personal de la presencia divina. Las *Contemplationes idiotae* de Raymond Jourdain, editadas por Lefèvre, se imprimen más de diez veces entre 1519 y 1547, signo del camino secreto que todavía conduce a la cita con el Señor. Hay que ser Guillaume Postel para atreverse a rehacer con nuevos gastos la obra de Cusain y mostrar en la misma razón el signo del Espíritu. La mayoría de los otros, guiados por las Escrituras y por las *Dicta sanctorum*, tratan de "seguir interiormente la voluntad de Dios" (*Miroir de perfection*, 1549, prefacio), que es "fuente vital", pero insondable, *in intimis cordis*.

una "cruzada" espiritual. las reformas (1540-1590)

Alrededor de 1540, el clima religioso cambia. A partir de 1538, el poder real pasa de una política conciliadora a una actitud de combate. En 1541, Calvino vuelve a Ginebra y le da su "constitución" con los decretos del 20 de noviembre; acaba de publicar la primera edición francesa de la *Institución* (Estrasburgo, 1541). Los obispos franceses llegan al concilio de Trento en agosto de 1545. El nombramiento de Matthieu Ory como "inquisidor general de la fe del reino de Francia" (1536) es un indicio, entre muchos otros, del endurecimiento que trae aparejado, entre los obispos y los católicos, la conciencia de la herejía no ya amenazadora sino instalada. De ambas partes, las posiciones están tomadas. Se opera una movilización católica,

27 V.-L. Saulnier, "Proverbe et paradoxe…", en *Pensée humaniste et tradition chrétienne*, París, 1950, pp. 87-104.

con miras a una *reconquista*.* A las tentativas que buscaban "una reforma sin cisma"[28] las reemplaza un enfrentamiento que va a acarrear cuarenta años de guerras religiosas.

Si no se lo aborda más que desde el punto de vista de la literatura espiritual, el período que se abre es extremadamente pobre en obras originales y amplias. Lo mismo ocurre entre los católicos y los calvinistas, también ocupados en forjar las armas de lo apologético e impactados por las guerras que estragan al país. Sin embargo, un hálito poderoso anima esos combates: la sangre, el fuego que derraman en nombre de su fe esos creyentes apasionados y la muerte que corona tantos "mártires" muestran su importancia. Pero hay una concentración de las fuerzas espirituales y un dinamismo pastoral que interesan a la historia de la espiritualidad. En el catolicismo, es el tiempo de las reformas, las traducciones y la literatura catequística.

Los caminos de la reforma católica

A. *Inmigración católica.* Al vasto movimiento que lleva a los católicos a buscar afuera un apoyo y una inspiración corresponde un fenómeno que, por otra parte, desborda el marco de la historia religiosa: la influencia del norte y, sobre todo, la de los países católicos mediterráneos, España e Italia. Si bien los flamencos y los holandeses, en efecto, llegan en gran cantidad a París, si bien su literatura espiritual se difunde en Francia en el momento en que los éxitos del calvinismo paralizan su expansión en los Países Bajos, si bien las traducciones de los autores renano-flamencos se multiplican, en particular a fines de siglo, los agentes, hombres y libros, de una intensa fermentación religiosa, van hacia el sur, desde donde precisamente vienen.

En la Iglesia de Francia, sin hablar del Comtat-Venaissin, feudo romano, un importante número de obispados está dirigido por italianos. Esos obispos designan a compatriotas como curas, canónigos o grandes vicarios; en algunas regiones, por ejemplo en Bretaña, la mayoría de las abadías pertenece a italianos.[29] A menudo éstos se convierten en los mensajeros de la reforma italiana, como A. Canigiani, arzobispo de Aix, que, en 1584, comunica la noticia necrológica sobre Borromeo que César de Bus vuelve a copiar,

* En español en el original, de aquí en adelante. [N. del T.]

28 P. Villey, *Marot et Rabelais*, París, 1923, p. 193.

29 Véanse, de J. Mathorez, "Le clergé italien en France au XVI[e] siècle", en *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. VIII, 1922, pp. 417-429, y "Les italiens à Nantes et dans le pays nantais", en *Bulletin italien* (Universidad de Burdeos), t. XIII, 1913.

traduce y difunde.[30] A la inversa, encontramos en Roma, a partir de 1530, una sólida colonia francesa.[31]

La ola que ahora sube del sur también viene de España. En ocasiones, es ante todo por mediación de Italia (así fue como Michel Coyssard tradujo al francés la obra de Diego de Stella sobre su traducción italiana). Pero directamente, a través de Bayona, Toulouse, Lyon y Viena, las obras religiosas españolas se difunden entre el público francés, precedidas y alentadas por la "moda española" y por el éxito prodigioso de las traducciones del *Reloj de los príncipes*, de Antonio de Guevara (París, 1531), y el *Amadís* (1540). A fines de siglo, con Brantôme y sobre todo en tiempos de la Liga, su influencia dominará hasta el aporte transalpino, y la lengua de santa Teresa, la de santa Catalina de Siena.[32]

B. *Traducciones y traductores.* "El siglo XVI, sobre todo en su segunda mitad, es el siglo de las traducciones."[33] La literatura espiritual de importación, de hecho, se lleva la mejor parte en la *Biblioteca* de Antoine du Verdier, "que contiene el catálogo de aquellos que escribieron en o *tradujeron* al francés" (Lyon, 1585), así como en el precioso *Catalogue des livres spirituels* de M. Coyssard[34] y hasta en la biblioteca de los estudiantes.[35]

Así vemos que aparecen traducciones de la *Imitación* (más de veinticinco), de Denys el cartujo (más de treinta), de Harphius (1549-1552), de Lansperge (1571, 1572), de la *Apología* de Louis de Blois (1553, 1570), de la *Teología germánica* (1556): éstas, originarias del norte, o pasaron por el latín o vienen de él. Otras provienen del italiano: además de Savonarola, siempre muy leído (1543, 1584, 1588), se traducen al francés Pietro Aretino (1540, 1542), Carlos Borromeo (1574), A. Caracciolo (1544), Marsilio Ficino (1541, 1572), L. Lippomano (1557), Serafino de Fermo (1573, 1578), F. Zorzi (1578), o incluso, anónimos, *Cinq opuscules très salutaires* (1543), *La practique spirituelle… de la Princesse de Parme* (1578), etc. De la España mística se "dan

30 A. Rayez, *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XXXIV, 1958, p. 195.

31 J. Delumeau, "Contribution à l'histoire des français à Rome pendant le XVI^e siècle", en *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. LXIV, 1952, pp. 249-286. Véanse, de É. Picot, "Les italiens en France au XVI^e siècle", en *Bulletin italien* (Universidad de Burdeos), t. I-XVIII, 1901-1918, así como en otros lugares, y *Les français italiannisants au XVI^e siècle*, 2 vols., París, 1906-1907.

32 P. Champion, "Henri III et les écrivains de son temps", *Bibliothèque d'humanisme et Renaissance*, 1941, t. I.

33 J. Huijben, *La vie spirituelle. Supplément*, t. XXV, diciembre de 1930, p. 122.

34 *La practique spirituelle*, ed. 1588, pp. 115-120.

35 F. de Dainville, "Librairies d'écoliers toulousains à la fin du XVI^e siècle" (1947), retomado en *L'éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, ed. de M.-M. Compère, París, 1978, pp. 267-278.

al público", además de Guevara –cuyas nuevas traducciones se editan casi todos los años (doce para el libro 3 de las *Epístolas doradas*, más de nueve para el *Libro del Monte Calvario*, más de seis para el *Oratorio de los religiosos*, etc.)–, Juan de Valdés (1563-1565), Pedro Mesías (más de diez ediciones francesas entre 1554 y 1572), etcétera.

Por encima de todos esos autores extranjeros emergen, inspiradores y señores de la vida religiosa en Francia, Luis de Granada (1505-1588) y Louis de Blois (1506-1566); el primero, más "ascético", pedagogo genial, preocupado por abrir a todos el camino de la conversión y la oración, y el segundo, más "místico", fiel a la tradición renano-flamenca que contribuye a difundir, guía apacible del corazón purificado por la atracción de Jesús; el primero es más popular,[36] el segundo lleva las almas más lejos. A ambos se los tradujo –a uno del castellano (de 1574 a 1590, más de dieciséis traducciones diferentes, a menudo reeditadas), al otro del latín (de 1553 a 1596, más de diez traducciones)– con el objetivo de preparar la próxima renovación espiritual.[37]

Por lo tanto, la historia de la literatura espiritual, durante este período, es en primer lugar la de los traductores, cuyos equipos, elecciones y mecenas siguen siendo demasiado poco conocidos. Entre ellos hay muchos laicos, poetas, magistrados y hombres de la corte, como Gabriel Chappuys; Blaise de Vigenère, secretario de la Cámara del rey; Paul du Mont; Gilbert de la Brosse, "angevino"; los hermanos de la Boderie; Ch. de Saint-Simon, señor de Sandricourt; etc. Hay curas, como René Benoist; religiosos, como: G. Dupuyherbault; Antoine Estienne, mínimo de Vincennes; los hermanos de Billy, Jean, Jacques y Geoffroy, el primero cartujo, y los otros dos benedictinos; Jacques Froye, el incansable traductor de Louis de Blois; los jesuitas E. Auger, M. Coyssard, etc. Inmenso trabajo que, fuera de la mediocre traducción de Benoist (*La Sainte Bible*, París, 1566, 1568), se vuelve hacia la catequesis y, también, hacia la vida devota más que hacia las Escrituras. Así, mucho más que padecerlo, los traductores abren un tiempo nuevo.

C. *Recurso al papa e introducción del concilio de Trento.* El fracaso parcial de las primeras tentativas reformistas y el éxito del calvinismo avivan el sentimiento de que no habrá reforma sin la intervención del papa. Así

36 Para los colegios, véase F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, París, 1940, pp. 299-300.

37 M. Llaneza, *Bibliografía de Fray Luis de Granada*, 4 vols., Salamanca, 1926-1928; complétese con J.-M. de Buck, *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XI, 1930, pp. 296-304, y *Louis de Blois. Sa vie et ses traités ascétiques*, Maredsous, 1927, pp. 62-65; F. Baix, art. "Blois", en *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IX, col. 241.

aparece –novedad en la Iglesia galicana, por lo menos con ese acento– un apego al pontífice romano que hace escribir al cardenal de Tournon, en una carta dirigida al rey (1556): el papa tiene "más poder sobre mi alma del que todos los príncipes podrían tener sobre mi cuerpo".[38]

> Hemos requerido tan encarecidamente y más encarecidamente todavía requerimos y requeriremos, mientras podamos suspirar a Dios y a vos, la publicación del concilio de Trento […] para establecer y mantener una verdadera, santa, total y segura disciplina, la cual es tan necesaria y tan importante para la Iglesia.

Así se expresa, mediante la voz de N. Lancelier, obispo de Saint-Brieuc, el clero de Francia reunido en Melun (1579) y que dirige al rey una cuarta "Amonestación".[39] En 1586, reitera esta apelación, que ya se dejaba oír en Blois en 1576. Sin embargo, si bien la publicación solemne del concilio tiene lugar en 1567 en los Países Bajos,[40] sólo en 1615 la Asamblea del clero francés declarará que recibe el concilio.[41] Durante años, los decretos tridentinos apenas serán aceptados y a menudo encontrarán la resistencia de un patriotismo que puede ser nacional, diocesano o parroquial; en cuanto a los obispos, en su conjunto más favorables a las reformas, no son menos reticentes respecto de toda injerencia romana en los asuntos de Francia.

Pero lo que inspira la "Contrarreforma" romana también caracteriza las reformas y las orientaciones espirituales de ese período en Francia, aunque, en virtud de las guerras o de una legítima fidelidad a las tradiciones locales, aquí la corriente tridentina se difunda lentamente y se mezcle con las innovaciones surgidas del propio país.

Ruinas y renuevos

Sin duda, Francia tiene ante todo el espectáculo de sus ruinas: entre 1559 y 1572, dos mil casas religiosas y veinte mil iglesias destruidas. Tan sólo estas cifras indican la amplitud de la perturbación que afectó a la vida cristiana.[42] El trabajo de "restauración", sin embargo, se realiza en adelante en el espíritu de "renovación" que anima a los voluntarios, prelados, doctores, pre-

38 Citado por M. François, *Le cardinal François de Tournon*, París, 1951, p. 453.
39 *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini…*, ed. de J. Le Plat, 1787, t. VII, p. 246.
40 F. Claeys Bouuaert, *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LV, 1960, p. 508-512.
41 V. Martin, *Le gallicanisme et la réforme catholique*, París, 1919, p. 385.
42 V. Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, París, 1936, t. III: *Les épreuves de l'Église de France au XVI^e siècle*, pp. 247-509.

dicadores o religiosos: a estos diversos obreros antaño Claude de Seyssel los incluía también entre los "perfectos" como igualmente consagrados por la Iglesia al anuncio del Señor, como los ángeles de Belén;[43] precisamente ahora sus esfuerzos se anudan alrededor de una doctrina y para una obra mejor definidas.

A. *El clero secular.* Si el episcopado todavía cuenta con muy pocos residentes, si la mayoría de los nombramientos están poco adaptados a las prescripciones de Trento, si muchos de esos grandes señores, incluso reformistas, son ante todo políticos y se parecen a Granvelle[44] o al cardenal de Tournon, "mucho más apasionado por el gobierno de los hombres que por el cuidado de las almas",[45] si ni siquiera el escándalo falta, sin embargo una opinión creciente ya considera anormal esta situación.[46] La función de los obispos, declara C. Guilliaud, se define por el *Pascite* del Evangelio, "id est Docete et reficite verbo vitae; aut Pascite, id est pastoraliter agite, ait Hilarius, gregem Dei".[47]

Otro tanto dice Claude d'Espence († 1571) en su comentario *In epistolam ad titum* (1568), además de desarrollar el tema de su *Concio synodalis de officio pastorum*: este rector de la universidad de París debió reconocer un eco del Apóstol en el *Jugement du Rd. Seigneur François Richardot, evesque d'Arras, touchant la réformation générale de l'un et l'autre clergé en vertu des décrets du concile de Trente* (1566), uno de los más bellos textos espirituales de la época,[48] totalmente consagrado a la reforma litúrgica, moral y disciplinaria.

Otros obispos, tal vez de menor vuelo que Richardot († 1574) –Pierre d'Épinac († 1599), cuyo papel fue decisivo en la asamblea de Melun de 1579-1580,[49] Nicolas Psaume († 1575), obispo de Verdún, etc.–, intentan corresponder al ideal que fue definido en Trento y cuyo inspirador, teórico y ejemplo, al mismo tiempo, es Bartolomé de los Mártires († 1590), arzobispo de Braga (véanse las ediciones parisinas de su *Stimulus pastorum*, 1583, 1586).

Más difícil es captar la vida espiritual del clero parroquial. Para éste se crean los primeros seminarios (Reims, 1567; Toulouse, 1590) y se abren los

43 *Tractatus de triplici statu viatoris*, Turín, 1518, f. 26 B. Véase M. Piton, *L'idéal épiscopal…*, *op. cit.*, pp. 350-351.

44 M. Van Durme, *Antoon Perrenot, Bisschop von Utrecht, Kardinaal von Granvelle*, Bruselas, 1953.

45 M. François, *Le cardinal François de Tournon*, *op. cit.*, pp. 447-448.

46 J. Lestocquoy, "Les évêques français au milieu du XVI^{e} siècle", en *Revue de l'histoire de l'Église de France*, t. XLV, 1959, pp. 25-40.

47 *In canonicas apostolorum septem epistolas*, París, 1548, p. 101.

48 En *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini*, t. VII, pp. 169-192.

49 P. Richard, *Pierre d'Épinac, archevêque de Lyon*, s.f.

cursos de teología en los primeros colegios jesuitas franceses (París en 1564, Burdeos en 1573, Pont-à-Mousson y Bourges en 1575).[50] Las investigaciones emprendidas en el curso de las visitas pastorales no parecen interesarse tanto en la limpieza de los curatos, el mantenimiento de las iglesias o el estado de los bienes eclesiásticos como en la fe y las costumbres de los curas y los "secundarios". Los textos publicados, demasiado escasos, como la memoria de B. Pignoli sobre la diócesis de Fréjus en 1546 o el informe de B. Tiercelin sobre su clero de Luçon en 1564,[51] manifiestan sobre todo, en el primer caso, y observados por fieles que protestan, un abandono muy frecuente del celibato y extrañas palabras sobre la fe, ocurrencias tal vez pero signos de un malestar real; en el segundo caso, la miseria que acarrea la incesante guerrilla entre hugonotes y católicos.[52] Esta miseria, moral o física, todavía no tiene remedios; pero ya se la experimenta como un desamparo, los parroquianos la consideran una anomalía y algunos cofrades –Jean Cotreau en Tournai, René Benoist y Jean Talpin en París– la ven como una preocupación que anuncia el gran movimiento sacerdotal y pastoral del siglo XVII.[53]

B. *Los regulares.* A la inversa, la renovación tridentina conmueve profundamente a los religiosos, promueve el nacimiento de nuevas congregaciones y encuentra allí sus primeros equipos misioneros. Por ello –que ya explica su dependencia más estrecha de Roma–, hay que buscar el origen en el propio concilio, que "fue una gran asamblea de regulares":[54] la enorme mayoría de los teólogos, muchos definidores, muchos "Padres" (por sí solos, los dominicos constituyen el tercio de los obispos), muchos consejeros al servicio de los príncipes son religiosos.[55] Por las perspectivas que, más que los otros, contribuyeron a hacer definir y que los reunieron, son los mejores apóstoles.

Por cierto, en Francia, el estado del país lentifica ese impulso, en otras partes manifiesto. Así los dominicos, particularmente enfocados por los calvinistas, son de todos los religiosos aquellos que tienen la mayor canti-

50 Sobre la doctrina de la Compañía al respecto, véase L. Lukacs, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1960, t. XXIX, p. 227, y 1961, t. XXX, p. 79.

51 Sobre la diócesis de Fréjus, véase M. Oudot de Dainville, *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. X, 1924, pp. 67-85. Sobre el clero de Luçon, véase V. Carrière, *ibid.*, t. XXIV, 1938, pp. 458-470.

52 Véase también Jean Glaumeau, *Journal de 1541-1562*, ed. de Hiver, Bourges-París, 1868.

53 Sobre R. Benoist, véase E. Pasquier, *Un curé de Paris…*, París, 1913. También véanse las *Instructions et enseignements des curés et vicaires* de J. Talpin, 1567.

54 A. Dupront, "Du concile de Trente: réflexions autour d'un quatrième centenaire", en *Revue historique*, t. CCVI, 1951, p. 269.

55 *Il contributo degli Ordini Religiosi al Concilio di Trento*, Florencia, 1945.

dad de casas destruidas. Por la misma razón, "en medio del siglo XVI, la situación del monaquismo benedictino no es muy brillante".[56] Las secularizaciones de monasterios son muy habituales. Sin embargo, Chezal-Benoît se mantiene; la congregación de los Exentos, llamada "galicana", nace en Marmoutier en 1580 y se convierte en el origen de numerosas filiales, sobre todo en el sur. Algunas piezas de valor salen de las antiguas abadías: las historias de los apóstoles (1552), de Jesucristo, de María y de Juan el Bautista (1553), de los Patriarcas (1555), de los Profetas (1565), obra del benedictino Joachim Périon († 1559), traductor latino del Pseudo Dionisio (1556); los *Trois livres de l'oraison ecclésiastique* (1568), la *Instruction pour aimer Dieu* (1584) de Maurice Poncet († 1586), benedictino convertido en cura de Saint-Pierre des Arcis. En Haute-Garonne, en la abadía cisterciense de Feuillant, Jean de la Barrière († 1600) instaura hacia 1577 la congregación "más austera de la época", cuya fundación parisina, en el suburbio de Saint-Honoré, comprende, a partir de 1587, a unos sesenta religiosos.

En la familia franciscana, el albigense Melchior de Flavin († 1580) está preocupado, en el espíritu de Trento, por enseñar la realeza de Cristo, la necesidad de la penitencia y las primeras etapas de la vida cristiana (*Catholica cantici graduum per demegorias enarratio*, París, 1568). Los mínimos siguen desarrollándose: su establecimiento en Vincennes, en 1584, es un hito importante en la prehistoria de la "invasión mística".

De origen italiano y fundada en 1517, confirmada en 1542, la nueva orden de los capuchinos, contemplativos y misioneros de una extraordinaria vitalidad, pasa los Alpes en 1574; Matthias Bellintani (1534-1611), designado en 1575 comisario general para Francia, insufla a los religiosos de la provincia de París el espíritu de su predicación, animada por la devoción eucarística y que apunta a una iniciación en la oración según su *Practica dell'orazione mentale* (Brescia, 1573; en francés, Lyon, Arras, 1593, etc.). Con ellos, los grandes promotores de la reforma tridentina son los jesuitas, aprobados en 1540. Entre las dos órdenes, por otra parte, hay colaboración. Aunque la Compañía consagra entonces a las misiones populares y a la controversia –ambas a menudo difíciles de distinguir– a algunos de sus mejores miembros, como Edmond Auger, Olivier Manare, Jean Pelletier y Antonio Possevino, se especializa en la divulgación de toda una "prensa" catequística y espiritual y, sobre todo, en las tareas educadoras, allí donde se juega la reconciliación de la cultura y de la fe, allí donde debe entablarse una renovación religiosa del país. Así se constituye "una muralla de colegios frente a la herejía": Billom (1556), Pamiers (1559), Mauriac (1560),

56 P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, Maredsous, 1948, t. III, p. 220.

Tournon y Rodez (1561), Toulouse (1562), Lyon y París (1564), Aviñón y Chambéry (1565), Burdeos (1569), etcétera.[57]

Espiritualidad y pastoral

La "*reformatio*", decía ya Diego Laínez en Trento, "est duplex […] interioris hominis qui consistit in Spiritu adoptionis, et reformatio exterioris hominis, quae est secundum temporalia".[58] La primera es el tema principal de la literatura espiritual: como el retorno al centro visible de la cristiandad y la conciencia renovada de su misterio fueron, para la Iglesia, el punto de partida de su desarrollo misionero, de igual modo la conversión (la "penitencia" evangélica) y el culto de la eucaristía, signo visible y presencia de aquel que es el corazón de la vida cristiana, constituyen el comienzo perpetuo que los autores espirituales recuerdan a los fieles para abrir en ellos la fuente de todo apostolado. Pero algunas necesidades absorben la actividad de los apóstoles: la catequesis y la enseñanza. Si hay en el país una intensa vida religiosa, dispersa y como puntual,[59] prepara y salvaguarda sólo las primicias de las cosechas venideras. Su expresión libresca, pues, habla esencialmente de la conversión, de las prácticas sacramentales y de la iniciación a la oración; militante, adopta la forma de una nueva "cruzada", la de la "prensa" espiritual.

A. *Penitencia, eucaristía, oración. La Croix de pénitence, enseignant la forme de se confesser, avec le cri du pénitent contenu au psalme pénitentiel De profundis clamavi*: en el título de su libro (París, 1545), Pierre Doré hace referencia al tema que vuelve en innumerables *Instruction à se bien confesser, miroir de l'âme pécheresse* o *pénitente*, paráfrasis sobre los *Psaumes de la pénitence*, tratados *De la pénitence*.

Estas voces hablan a la vez de la culpabilidad avivada por las desdichas colectivas, la violencia de las conversiones tras la de las pasiones (por ejemplo, en el *Journal* de César de Bus, el relato de su conversión) y el peso del que tratan de liberarse esos hombres en busca "del reposo y la tranquilidad del alma" (Jean Cotreau, *Traité du repos…*, París, 1575). De este modo también se mantiene y se difunde el espíritu de las "compañías de los

57 H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, París, 1910, t. I. F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, *op. cit.*

58 Citado por S. d'Irsay, *Histoire des universités françaises et étrangères*, París, 1933, t. I, p. 342.

59 H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, París, 1918, t. II, pp. 1-35, cuyo optimismo excesivo debe ser corregido por J. Orcibal en *Les origines du jansénisme*, Lovaina-París, 1947, t. II, pp. 1-23.

Penitentes", a las que se añaden, procedentes de Italia, instaladas en Lyon (1577) y luego en París (1583), las "cofradías de los Penitentes", recomendadas a todos por el franciscano Christophe de Cheffontaine (*Apologie de la confrérie des penitens*, 1583) y por el jesuita Edmond Auger († 1591) (*Metanoelogie*, París, 1584).

"La deploración de la vida humana" debe engendrar "la disposición a recibir dignamente el Santo Sacramento": una vez más es Doré quien lo muestra (1543) en un libro que se reedita en 1548, 1554, 1556 y 1561. Esta preocupación, tan presente en Bellintani o en Auger cuando predican la devoción a las "Cuarenta horas", sin duda alguna tiene una inspiración tridentina y se la encuentra más en el apostolado de las órdenes religiosas. Tiende a fijar en la certidumbre de una Presencia y sobre la visibilidad del sacramento, o sea, finalmente, en el interior de la Iglesia, el impulso inquieto pero profundo de la fe en Jesús.

Tal vez exista una intención análoga en la insistencia con que los tratados sobre la oración se dedican a definir sus métodos, sus etapas y frutos, o a darle como medio las oraciones tradicionales de la Iglesia. Así, para no hablar de Granada, que los supera a todos, Claude d'Espence, con su *Paraphrase ou méditation sur l'oraison dominicale* (Lyon, 1547), o Dupuyherbault, con *Règle et manière de prier Dieu purement, dévotement et avec efficace* (1568), la obra con la que ese monje curiosamente se convierte en el portavoz de su tiempo. El objetivo es abrir a los cristianos a la vida divina que llevan en ellos; pero inmediatamente se traduce por medio del deseo de suministrarles los criterios que permiten que la oración personal se desarrolle en el seno de la Iglesia y en las vivientes expresiones de su fe.

B. *Espiritualidad militante.* Presente en todo el transcurso de este período, la idea de una cruzada, vuelta hacia el interior y que se fija como objetivo las iglesias ocupadas por el hugonote, subsiste como una nota de bajo en la literatura espiritual. Podrían multiplicarse los ejemplos de imágenes nacidas en las profundidades de una sensibilidad y de un vasto movimiento misionero. Basta con señalarlos como el indicio de una espiritualidad militante.

Es el rasgo dominante lo que surge de los frecuentes títulos donde aparecen las palabras "útil", "eficaz"; numerosos "resúmenes", "ABC", "Epítome", "Breves discursos" y libritos "catequísticos", o incluso todas esas "Exposiciones", "Instituciones" e "Instrucciones". En efecto, se trata de instruir, de dar una enseñanza de base y "práctica", de ofrecer los primeros auxilios a la ignorancia común. Para ello, todos los educadores forman una sola liga que podría definirse por la nota que añadió un editor bordelés a la *Instruction* de Gerson (1584): "Necesario para todos, curas, vicarios, maestros de Escuela, mismo a los padres de familia para instruir a sus hijos en

el Amor y temor a Dios". De ahí vienen tantos "tratados de predicación" e, igualmente, la utilización de las imágenes o el recurso de los espectáculos, más "eficaces" que las "predicaciones". El escrito, por otra parte, continúa la palabra y predica todavía "para todos los días del año".

C. *Una prensa espiritual.* Sin duda hay que reconocer, en lo que F. de Dainville llama un "apostolado de la prensa",[60] la literatura más importante, la más inasible también y la menos estudiada de ese período: pequeños tratados, prospectos, catecismos, canciones y alfabetos cuyo equivalente –y a menudo cuya iniciativa– se encuentra entre los protestantes.[61]

"Catequesis", como los libros populares de piedad que Benoist destina a sus parroquianos (1564, 1573, 1575); "Manuales" (*Manuel des gens de religion* de Dupuyherbault, 1544, 1572; *Manuel de dévotion* de S. Verrepé, reeditado por Benoist, 1574; etc.); "Catequismos", sobre todo el de Trento, o el de Auger, del que en ocho años se venden treinta y ocho mil ejemplares;[62] innumerables obras editadas para los niños, por ejemplo la de J. des Caurres († 1587) o todos los *ABC pour les enfans*, *Instruction des enfans*, etc.; "Canciones espirituales", tan puras como las de Légier Bontemps, más pedagógicas como las de Le Fèvre de la Boderie o las de Michel Coyssard.[63]

En 1566, Richardot deseaba ardientemente esta "prensa", cuya importancia no se debe minimizar, cuando fijaba el programa literario de la reforma católica:

> Pequeños libritos de devoción mediante los cuales se enseñaría en qué yace el verdadero servicio de Dios, el uso legítimo de los sacramentos, ítem de asistir y cooperar en la misa con las otras ceremonias de la Iglesia. Ítem algún otro librito que contenga algunos salmos o himnos bien y fielmente construidos, los que podrían cantar no en la iglesia sino en sus casas, mientras hacen su tarea, en lugares honestos o de otro modo […] o mismo leerlos en silencio cuando estuvieran en la iglesia. […] Ítem parece ser a propósito, para que el pueblo los saboree, hacer imprimir el viejo y nuevo testamento bien fielmente construido con algunos breves y fáciles escolios o anotaciones en los lugares oscuros y peligrosos. […] Lo mismo se podrá hacer con varios Padres griegos o latinos.[64]

60 F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, *op. cit.*, p. 298, nota 7.
61 F. de Dainville, *Aspects de la propagande religieuse*, Ginebra, 1957.
62 Véanse Hézard, *Histoire du catéchisme*, París, 1900, pp. 203-204, y el índice de los catecismos en F. Buisson, *Répertoire des ouvrages pédagogiques du XVI^e siècle*, París, 1886, pp. 728.
63 A. Gastoué, *Le cantique populaire en France*, París, 1924, pp. 131-163, 237-259.
64 *Monumentorum ad historiam Concilii Tridentini*, t. VII, 1787, pp. 180.

7
Historia de los jesuitas

LA REFORMA DEL INTERIOR EN TIEMPOS DE AQUAVIVA

Del trabajo de transformación que se efectuó durante el generalato de Claudio Aquaviva (1581-1615) nos detendremos en una fecha simbólica: 1606. Es el momento en que, a pedido del general, afluyen a Roma los resultados de una encuesta abierta en todas las residencias jesuitas sobre los "déficit" de la Compañía; documento excepcional. Cincuenta años después de la muerte de su fundador (1556), se manifiesta por doquier la convicción de que es necesaria una reforma interior de la orden. Desde todas las provincias llega a Roma una inquietud de la conciencia colectiva; en 1606, parece contrastar con la gran obra de organización administrativa y de elaboración doctrinal que fue producto del gobierno de Aquaviva durante sus primeros veinticinco años.[1]

1 Abreviaturas utilizadas en las notas de este capítulo: *AHSI* para la revista *Archivum Historicum Societatis Iesu*, ARSI para el Archivum Romanum Societatis Iesu y MHSI para la colección de los Monumenta Historica Societatis Iesu, que editan las fuentes de la historia de la Compañía.
Sobre Aquaviva, todavía mal estudiado, véanse J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma, 1953, pp. 219-237 [trad. esp.: *La espiritualidad de la Compañía de Jesús*, Maliaño, Editorial Sal Terrae, 1955], y, sobre todo, Mario Rosa, art. "Acquaviva (Claudio)", en *Dizionario biografico degli italiani*, Roma, 1960, t. I, pp. 168-178. Existe una biografía manuscrita del historiador F. Sacchini (ARSI, *Vitae 144* I), así como documentos preparatorios para una *Vie* (ARSI, *Vitae 145* y *146*). Véase también C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 12 vols., Bruselas, 1890-1930, aquí t. I, cols. 480-491, y t. VIII, cols. 1669-1670.

Reflujo sobre la espiritualidad

De hecho, incluso en Roma, acompañan a este trabajo graves tensiones entre las autoridades superiores. Ahí como en otras partes, ellas ponen en entredicho: la fidelidad a los *orígenes*, cuando la actividad de los jesuitas cambia de naturaleza; las formas de la *relación con el mundo*, que se "seculariza"; la *unidad* de una orden cuyo desarrollo cuantitativo (más de trece mil miembros en 1615), cuya diversificación y, sobre todo, cuya creciente dependencia respecto de los nacionalismos conducen a un umbral cualitativo. Repetir o abandonar los orígenes sería igualmente ruinoso. En 1600 el universo ya no es aquel, todavía medieval, en función del cual Ignacio construyó un lenguaje. Sobre un punto capital, en particular, existe una ruptura del equilibrio: la acción con la cual se articula "el espíritu del Instituto" ya no es la misma. La especialización profesional y local de las tareas acarrea distorsiones en las instituciones unitarias de la orden.

Esos problemas vuelven a conducir a la espiritualidad. Su refuerzo debe neutralizar la lógica "exterior" de las ocupaciones y de su diversificación. También ahí resultará marcada una especificidad, que constituye a la vez una identidad interna y una diferencia. Ésta permitirá resistir tanto el dominio de las tareas (pedagógicas, científicas, etc.) cuyas reglas escapan a una determinación religiosa como la presión de las pertenencias o las jurisdicciones regionales, que se hacen más coercitivas. Por eso, bajo el generalato de Aquaviva, se multiplican las codificaciones internas.

Ejemplos de esto son la reglamentación del noviciado (*Reglas del maestro de los novicios*, 1580); la generalización del "juvenato", que aísla de las comunidades a los jóvenes estudiantes salidos del noviciado (1608); el establecimiento de un *triduum*, o retiro de tres días, dos veces por año, previo a la renovación de los votos para los no profesos (1608); la regularización del "tercer período", o tercer año de noviciado al término de los estudios (*Ordinatio generalis* 3, c. 3, aprobado por la quinta congregación general, 1593-1594); la obligación de la hora cotidiana de oración (1581) y del retiro anual de ocho a diez días (1608); etc. Esta organización apunta a estrechar por medio de las prácticas espirituales una orden que se disemina hacia las tareas objetivas. Por cierto, un trabajo análogo se opera en el sector de los estudios con la *Ratio studiorum* (primer proyecto en 1585), pero sin que tenga una función tan importante; sólo más tarde esta composición de métodos y lugares pedagógicos formará un segundo círculo, que se volverá más determinante que las reglas religiosas.

Como lo decía Bernardo De Angelis, entonces secretario de la Compañía, esta codificación es una "administración espiritual". Sigue siendo un conjunto de procedimientos reguladores que dejan en suspenso la cues-

tión esencial: la posibilidad para la acción de ser, como en los comienzos de la Compañía, el lenguaje de un espíritu común. Es difícil recurrir a las mismas actividades, porque están cada vez más ligadas con las leyes sociales y técnicas de una exterioridad. Por tanto, hay un reflujo hacia un lenguaje del interior, indicio de lo que es "propio" de la orden y de lo que es "distinto" de las tareas. *La construcción de un "interior"* es el trabajo más urgente y se organiza en torno de una frontera que se debe encontrar y que juega entre los dos polos constantemente repetidos en los documentos de la época: *nostrum* y *alienum* (o *peregrinum*), lo que es nuestro y lo que es ajeno. Precisamente de este corte va a nacer toda una literatura espiritual. Ésta se desarrolla al especificar, en forma progresiva, lo que es "ajeno al espíritu de nuestro Instituto". Tarea delicada, puesto que, por un lado, se trata de definir un *mixto* (una vida activa y contemplativa), y, por otro lado, un *propio* (una especificidad interior que se distinga espiritualmente de las "obras").[2]

Dos problemas: los nacionalismos y el interior

Aquaviva persigue un objetivo global que se explicita a lo largo de sus treinta y cinco años de gobierno: constituir un lenguaje común. Lo esboza desde el comienzo cuando pone en marcha y concluye los *Directorios* de los *Ejercicios espirituales* (1585-1599). Pretende obtener una "doctrina común" sobre el método más cercano posible a la práctica espiritual característica de los jesuitas. Pero el sostén que aporta a los historiadores de la Compañía (en particular a Francesco Sacchini) o su carta sobre la oración (1590) obedecen a la misma intención: de este modo instala una interpretación oficial de los orígenes; ubica la vida interior del jesuita a mitad de camino entre la meditación discursiva y la pasividad contemplativa. Estas medidas también tienden a definir *un discurso ortodoxo y unitario.* Será la *via regia* o "vía real", que va a convertirse en el referente, indefinidamente repetido, de las discusiones y los debates en el curso del siglo XVII.

Esta política espiritual responde a dos formas complementarias de una misma crisis, su cara externa y su cara interna. Por un lado, el pluralismo de las naciones se introduce en la orden a través de una reacción contra el predominio español; por el otro, la "laicización" del pensamiento y de la

2 Sobre los debates al respecto, véase *infra*. Algunas reflexiones generales se pueden encontrar en Mabel Lundberg, *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-ca. 1650)*, Upsala, 1966, pp. 219-229. Sobre la administración espiritual, véase sobre todo P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, Roma, 1957, t. II, pp. 189-378.

acción se traduce por medio de divergencias fundamentales sobre la relación del "espíritu" ignaciano con las tareas cada vez más sometidas a las leyes de la sociedad civil. Estas dos cuestiones también se refieren a la evolución del mundo donde se encuentran comprometidos los jesuitas.

A. *La crisis española confronta la organización religiosa con la forma (nacionalista) de la actualidad política.* Pero además pone en discusión la fidelidad a orígenes considerados "castellanos" o "españoles", más que vascos, incluso en vida de Ignacio. Si la "preponderancia española" refleja en la Compañía una situación europea, entre los jesuitas carga en su haber con un privilegio ligado con la fundación. Por eso es evidente en todas partes, por ejemplo en la jerarquía romana de la orden o, en las provincias italiana y francesa, entre los profesos llamados "de los cuatro deseos" (el grado más alto).

Impugnada por Aquaviva, esta posición privilegiada goza del apoyo del papa Sixto V († 1590), que necesita a Felipe II. En Roma, donde victorias y derrotas se miden en exilios o retornos, las influencias pueden calcularse según las presencias. Así, de vuelta en esa ciudad gracias al rey de España, José de Acosta, provincial del Perú, trabaja para la causa española. Se gana el favor de Francisco de Toledo (muy influyente en la curia, elevado al cardenalato en septiembre de 1593). Éste no es ajeno al proyecto que, en 1595, consiste en librarse de Aquaviva haciéndolo nombrar en la sede de Capua.

La estructura de la orden está en juego. ¿Resistirá su coherencia las pertenencias de sus miembros? ¿Sobrevivirá el "lugar" religioso a los recortes nacionales? El 15 de diciembre de 1592, Clemente VIII aprueba una quinta congregación general, prácticamente impuesta a Aquaviva. Ésta debe diagnosticar los "males" y estudiar los "remedios" relativos a las instituciones. Por lo demás, está reforzada por una comisión *Ad detrimenta cognoscenda*. Del 3 de noviembre de 1593 al 18 de enero de 1594, esta congregación oscila entre medidas que apuntan o bien a controlar la independencia del general (el 3 de diciembre se considera realizar la reunión periódica de congregaciones generales), o bien a garantizarla (por ejemplo, el 21 de diciembre de 1593, contra los compromisos políticos de los jesuitas). La espiritualidad se expresa principalmente en esas formas prácticas de la vida religiosa. Pero toda una literatura crítica y "reformista", a menudo de origen español, precede, acompaña o sigue ese debate sobre la unidad.

A partir de 1579, Juan de Maldonado, nombrado visitador de la provincia francesa, habla de sus "justos llantos sobre la Compañía que se pierde". Alrededor de 1590, la desunión entre las autoridades romanas de la Compañía se acrecienta. El asistente de Alemania, el fogoso Paul Hoffée,

multiplica las memorias contra las innovaciones, sobre la división de los espíritus y sobre los *remedia*: por ejemplo, *De unione animarum in societate* y *De impedimentis quae obstant institutioni futurorum superiorum*.[3] Dimite en 1591.

Otro ejemplo, más tardío: el portugués Hernando de Mendoça compone, pronto traducidos y publicados en francés (1609), sus *Advis de ce qu'il y a à réformer en la Compagnie des Jésuites*,[4] informe "presentado al papa y a la congregación general" de 1608. Él pide que se suprima el generalato vitalicio; "que haya como un general en España para todos los asuntos de aquesta"; "que si un general resulta ser *extranjero* [las cursivas son mías], que el otro que siga sea español"; que el tiempo de la formación sea reducido para "que tantas personas no salgan de la Compañía, como se hace todos los días, al cabo de veinte y treinta años, de manera que hay muchos más afuera que adentro"; etc. Aparecen otras Memorias, como el *Discours du père Jean Mariana, jésuite espagnol. Des grands défauts qui sont en la forme du gouvernement des jésuites*, publicado en 1624 o 1625.[5]

B. *La crisis espiritual.* El término *extranjero* califica también la corriente "espiritualista", que se extiende a fines de siglo por Italia: por sus diferencias respecto de las instituciones, esas irrupciones "místicas" y peregrinantes son inmediatamente sospechosas para las autoridades; y lo serán cada vez más a lo largo del siglo XVII. Sin duda, en los jesuitas, los vínculos originarios de la Compañía coinciden con los *alumbrados** españoles y con los círculos franceses o renanos de la devoción afectiva. Pero, a fines del siglo XVI, se trata de desvíos que alejan la experiencia actual de los textos establecidos. En los textos romanos se opone un "extraordinario" a lo "ordinario"; lo "extranjero" a la regla. *Linguarum confusio*, dice Paul Hoffée al respecto, de un término ambivalente que traduce como "desorden" (*confusio babilonica*) y donde otros reconocen un signo pentecostal. Bajo el generalato de Aquaviva, tres elementos intervienen en el malestar que representan estos surgimientos.[6]

3 Respectivamente en *AHSI*, t. XXIX, 1960, pp. 85-98, y t. XXVI, 1957, pp. 46-48.

4 París, BN, Fondo Francés 15781, fs. 356-384 v.

5 Véase sobre todo B. Schneider, "Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus", en *AHSI*, t. XXVI, 1957, pp. 3-56; t. XXVII, 1958, pp. 279-306. Para los antecedentes, A. Demoustier, "Difficultés autour de la profession en France sous Borgia et Mercurian", en *AHSI*, t. XXXVII, 1968, pp. 317-334 (el malestar provocado por la "selección" en el interior de la Compañía).

* En español en el original, de aquí en adelante. [N. del T.]

6 Deben tenerse en cuenta especialmente los debates sobre la oración. Véanse A. Coemans, "La lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison", en *Revue d'ascétique*

1º. Primero, como vimos, *se opera un cisma entre las "obras" y el "espíritu"*. Influidos por esas obras transformadas en tareas, muchos "espirituales" (una palabra peyorativa, como los adjetivos "nuevos" o "místicos" que le están adosados) tienen un movimiento de retroceso y se interrogan sobre la compatibilidad entre la ley de tales trabajos y aquélla de la unión con Dios. Reclaman un retorno a la trilogía primitiva de los ministerios que a menudo, en Ignacio, designaban los tres verbos *predicar*, "*conversar*" (entrevista y dirección espiritual) y *dar los Ejercicios*. Esta trilogía indicaba entonces cómo el "contemplativo en la acción" podía "encontrar a Dios en todas las cosas"; pero, según estos espirituales, eso no corresponde ya a lo que se hace realmente; las ciencias, las controversias, la retórica y la organización pedagógica distraen de Dios. Hay que reemplazar esas ocupaciones para ellos *nuevas*, mundanas y peligrosas para la pureza del corazón por obras "puramente espirituales". Es un debate fundamental sobre aquello en lo que se convirtió "la acción" y aquello en lo que puede convertirse la "contemplación", en una sociedad diferente de la que sirvió de postulado a la espiritualidad originaria.

El debate es complicado por las inversiones de sentidos cuyo objeto son las mismas palabras. Los espirituales consideran *nuevas* las tareas en adelante ubicadas bajo el signo tradicional de las "obras", pero sus críticas de la acción chocan a sus adversarios como una traición y una novedad respecto de la doctrina tradicional. La misma fórmula ignaciana, "abandonar a Dios por Dios",[7] va a designar o bien la "desapropiación perfecta" en la desolación[8] o bien la justificación del trabajo en detrimento de la plegaria.[9] Las fórmulas antiguas no garantizan el espíritu.

2º. Para elucidar estas cuestiones, *todavía no hay grandes textos doctrinales*. Las obras existentes se refieren esencialmente a la práctica, provienen de sermones o de *pláticas*,* y siguen siendo producto de *minores*. La Compañía se alimenta, pues, de obras importadas, antiguas o recientes, que son seleccionadas según su "utilidad" para el "ejercicio" de la plegaria y de las cuales las autoridades jesuitas tratan de eliminar (conforme a criterios por otra parte bastante móviles) lo que es "ajeno" al "espíritu de nuestro Instituto". Se procede a su reinterpretación, como a la de los autores de la Antigüedad. El lenguaje propio sigue siendo una relación con el lenguaje

---

et de mystique, t. XVII, 1936, pp. 313-321, y H. Bernard-Maître, "La genèse de la lettre du P. Claude Aquaviva sur l'oraison et la pénitence", *ibid.*, t. XXXVII, 1961, pp. 451-459.

7 Véase P. Ribadeneyra, *Vita Ignatii Loyolae*, Roma, 1586, 5ª parte, cap. 10.

8 G. Blondo, *Essercitii spirituali…*, Milán, 1587, p. 55.

9 Véase J.-J. Surin, *Correspondance*, ed. de M. de Certeau, París, 1966, p. 1575.

* En español en el original. [N. del T.]

de los otros; no se explicita sino de forma indirecta, a través de la selección y del enunciado de las "maneras" de tratar un texto o utilizar una tradición diferente, es decir, a través de las reglas de una práctica, la *praelectio*.

Los escritos del interior, por lo tanto, contrastan con los escritos místicos que llegan del norte o del sur, de los renano-flamencos o de la escuela carmelitana, y de esos "amantes de Jesucristo" que son Gertrudis d'Helfta, Ángela de Foligno, Catalina de Génova, Magdalena de Pazzi, etc. Esas voces contemplativas obsesionan a los grupos "espirituales". Liberan restricciones que los *Directorios* ponen a toda interpretación mística de los *Ejercicios*.[10] Al lado de una literatura pobre, esa rica literatura del exterior abre ventanas en las residencias. También aparece como una fuga *ad extra*. Esas lecturas operan partidas secretas al extranjero, tan peligrosas para unos como lo es para otros la disipación al exterior.[11] Un trabajo intenso, a comienzos del siglo XVII, colmará esa falta y construirá un cuerpo doctrinal.[12]

3º. Por último, *el mismo éxito parece desarrollar un malestar cuyas manifestaciones internas a la Compañía coinciden con las críticas que le dirigen desde el exterior*. Todavía cercanos a su fundador ("un hombre de este siglo", dirá Surin cincuenta años más tarde), ¿no se ven llevados por sus trabajos, como se les reprocha en Roma, lejos de las "virtudes sólidas" que él quería para su "pequeña compañía"? Más sutilmente, el éxito de los "hijos" acarrea una diferencia creciente respecto de los orígenes y (muchos textos lo sugieren) la inquietud culpable de traicionar al padre.

La encuesta De detrimentis societatis (1606)

Ya el 27 de septiembre de 1585, Aquaviva pide a Lorenzo Maggio que establezca un expediente sobre el tema. Culminada a fines de noviembre de 1585, entregada el 24 de enero de 1586, la Memoria analiza las deficiencias de la compañía, sus causas y sus remedios.[13] Insiste en la urgencia de una

10 Véase *Directoria Exercitiorum*, Roma, MHSI, 1955, pp. 301-302.

11 Sobre las lecturas espirituales, véanse J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie…*, *op. cit.*, pp. 204-208; F. de Dainville, "Pour l'histoire de l'Index: l'ordonnance du P. Mercurian SJ sur l'usage des livres prohibés (1575) et son interprétation lyonnaise en 1597", en *Recherches de science religieuse*, t. XLII, 1954, pp. 86-98.

12 J. Álvarez de Paz, *De vita spirituali*, Lyon, 1608; Alfonso Rodríguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, 1609; F. Suárez, *De virtute et statu religionis*, 1608-1625; P. Coton, *Intérieure occupation*, 1608; L. de La Puente, *Vida del V. P. Baltasar Álvarez*, 1615; L. Lessius, *De summo bono*, 1615, y *De perfectionibus moribusque divinis*, 1620; etcétera.

13 *De naevis societatis et remediis*, ARSI, *Inst. 107*, fs. 1-38.

formación para la oración. Entre 1593 y 1594, la comisión *Ad detrimenta cognoscenda* retoma el asunto.

Finalmente se decide hacer una encuesta general; a la vez, se deben hacer circular las cuestiones latentes y poner de manifiesto el lenguaje en el que se expresan las interrogaciones o las aspiraciones espirituales. Cada congregación provincial debe reunirse y enviar una relación sobre los "déficit" que comprobó, sobre los "remedios" que se ensayaron, sobre sus resultados, y también sobre los medios de garantizar en el futuro una mayor fidelidad. Cada jesuita tiene también la posibilidad de dirigir a Roma una memoria sobre los mismos temas. El expediente de la encuesta *De detrimentis* (1606), sondeo de excepcional riqueza, se encuentra en Roma.[14]

Los diversos capítulos que propone este examen (gobierno, fidelidad a las reglas, caridad fraterna, pobreza, formación interior, entusiasmo por la oración, etc.) están desigualmente representados en cada provincia. Por ejemplo, en Alemania o en Lyon, la atención se dedica más a las instituciones y las reglas objetivas, mientras que en París o en Aquitania dominan los problemas espirituales.

Según estas memorias que suelen deberse a hombres eminentes (por ejemplo, los informes franceses llevan la firma de Louis Richeome, Pierre Coton, Étienne Charlet, etc.), el juicio que una generación hace sobre sí misma es severo. Entre los déficit que por lo general se observan en espiritualidad, sobre todo se deslindan dos puntos:

1º. El autoritarismo de superiores que se preocupan muy poco por la formación espiritual y que se atienen a la administración. Una mejor elección de los superiores aparece incluso, aquí o allá, como *el* remedio por excelencia: la enfermedad del cuerpo se cura en la cabeza. Encontramos entonces ese punto de vista en el *Brevis tractatus De adhibendo remedio iis malis quae aut jam in societate irrepere autin eandem irrepere in posterum possent* o en P. Hoffée.[15]

2º. El desequilibrio creciente entre los *ejercicios espirituales* y las tareas apostólicas: éstas ocupan cada vez más el interés y la vitalidad de los jesuitas, mientras que los primeros se vuelven exangües y formales precisamente allí donde siguen vigentes (en todas partes se observa un retroceso en la práctica de la oración y de la lectura espiritual).

14 ARSI, *Hist. Soc. 137*. Aquaviva utilizará varias veces este procedimiento; por ejemplo, en 1611 para la consulta general de los teólogos *Pro soliditate atque uniformitate doctrinae per universam societatem* (ARSI, *Inst. 213*, donde las respuestas están clasificadas por provincias).

15 *Brevis tractatus*, ARSI, *Inst. 186 d.*, fs. 42-52; P. Hoffée, *De creandis idoneis superioribus*, ARSI, *Congr. 20 a.*, pp. 289-295.

Si nos atenemos a las categorías que organizan la mayoría de estos discursos, las del *adentro* y del *afuera*, puede decirse que la encuesta diagnostica en la orden el peligro de verterse al exterior: una *effusio ad exteriora*. Esta expresión, muy frecuente, también evoca una hemorragia y un gasto excesivo.

El peligro de la expansión "hacia afuera"

Hay aquí una reacción de fondo. Mucho tiempo empujado por una extraordinaria fuerza centrífuga, creador de obras y de misiones en condiciones a menudo aleatorias y miserables, todo el cuerpo parece experimentar el *temor a perderse* en su actividad y a alterarse en la relación con el otro. El detalle de las respuestas indica en todas partes un gesto de retirada: la necesidad de un recentrado, de una identidad y de un reagrupamiento internos, un retorno sobre sí. Luego de sesenta años de *misión*, comienza el tiempo de la *espiritualidad*, que también será el de la *instalación*.

El movimiento que se traduce en la encuesta de 1606 tiene la misma significación que el trabajo de centralización que se realiza entonces en la orden: la vitalidad de los primeros tiempos se congela; el "espíritu" se localiza; las instituciones se construyen una armadura; se constituye una ortodoxia propia. En la encuesta, esto sólo aparece en negativo. Sin embargo, los "peligros" y los "déficit" ya dibujan, como su revés, la obra de *preservación* que lleva a cabo la administración. En la Compañía europea del siglo XVII, el establecimiento reemplaza a las obras ambiciosas, hasta temerarias, del siglo XVI. Así, las "misiones" ("extranjeras" o "populares") harán el papel de exterioridad respecto de los "establecimientos" europeos y urbanos. De igual modo, respecto de las normas doctrinales que se impondrán a la enseñanza superior jesuita europea, la audacia intelectual se exiliará en las universidades y en las fundaciones lejanas (Lima, Pekín, etc.). La mística se encontrará en las campiñas o entre los "salvajes".

La orden se estructura fortificando un *interior* (donde la espiritualidad "de acuerdo con nuestro Instituto" representa un papel esencial) distinguido de un *exterior* que comprende no sólo a "los otros", sino también la cara de la actividad religiosa vuelta hacia el mundo o hacia el extranjero. Una lógica de la interioridad hace entonces contrapeso a la de la diseminación apostólica.

Esta reacción es provocada por lo que puede llamarse el peligro de crecer, que afecta durante mucho tiempo a la organización de la Compañía de Jesús. Se inscribe sin duda en la continuidad de la evolución que llevaba ya a Ignacio a equilibrar con una autoridad fuerte la dispersión pere-

grinante de los miembros. Pero comienza una etapa nueva. La relación del centro con la expansión, en la misma orden, se convierte en una combinación entre una interioridad garantizada y una exterioridad móvil. La solidez de un *conjunto* de reglas o de textos "para todos" es el postulado que permite la flexibilidad de una adaptación relativa a los otros o conveniente a "la utilidad de las almas". La maleabilidad de los jesuitas para las necesidades de cada sociedad supone su anclaje en un sitio protegido y fijo que, por su parte, no depende de la relación con el otro. Una zona reservada, y de observancia estricta, crea la distancia que permite abordar el "mundo" con el modo de "lo útil". Por tanto, una restricción afecta la participación. Multiplica sus posibilidades en la medida en que disminuye su riesgo.

En todo caso, las formas que adopta la adhesión a las tareas sociales o a la cultura contemporánea, en principio, siguen siendo un lenguaje segundo, de donde resultan *a priori* excluidos la seriedad de un desafío total y el brillo de una creación original. Pronto esto se reconocerá en cierto conformismo en el pensamiento filosófico, como en el color un poco apagado o, inversamente, en las brillanteces demasiado afectadas de la escritura. Otro indicio: la acción y la expresión jesuitas, en sus orientaciones, privilegian *un lenguaje para el otro* (pedagogía, teatro, "misión popular", etc.) o el lenguaje objetivo de la erudición y la ciencia. Por ese lado, otorgan el "estilo" de la Compañía a un arte "barroco" de la fachada; también permiten grandes logros en el orden del saber objetivo. Pero dejan intacto *un lenguaje del interior*, que es el lenguaje primero y fundamental, conservado en las "residencias" y que constituye el lugar donde se juegan las cuestiones decisivas.

En consecuencia, no es sorprendente que, en una orden activa, el lenguaje espiritual adopte tal importancia en el curso del siglo XVII. En este terreno, los debates ponen en entredicho la base del sistema, sobre todo cuando atentan contra la distinción misma entre los dos lenguajes, ya sea adaptando las tareas a las normas de la espiritualidad (tendencia "mística") o alineando la espiritualidad con la "utilidad" que gobierna las movilidades de la adaptación (tendencia laxista). No importa qué ocurra con el porvenir que inicia la estructura instalada bajo Aquaviva, ella establece una seguridad interna con una doctrina y un conjunto de regulaciones institucionales. Así se constituye una especie de "refugio". El movimiento que, en el siglo XVII, va a acarrear una ruptura con el "mundo" aquí ya tiene un equivalente en el modo de esa distinción entre dos lenguajes, uno estable, para el interior; el otro ajustable, según la oportunidad. La diferencia, en el caso de la Compañía, radica en el hecho de que el corte no está ubi-

cado en el mismo sitio. Lo que reclama la encuesta de 1606, en suma, confirma la política de Aquaviva: es la construcción de una frontera y de un lugar interior; es el fin de la itinerancia.

El retrato del Padre y la literatura interna

Se pueden destacar dos signos de este establecimiento: el acondicionamiento de una imagen oficial del fundador y la multiplicación de una literatura "*ad usum nostrorum tantum*", es decir, un retrato del Padre y un lenguaje de familia.

A. *La imagen del fundador.* La *Vita Ignatii Loiolae* de Pedro de Ribadeneyra, testigo del primerísimo equipo ignaciano, marcó una época. Hasta la beatificación (1609) y la canonización (1622) del fundador, hay siete ediciones latinas (Nápoles, 1572; Madrid, 1586; Amberes, 1587; Roma, 1589; Ingolstadt, 1590; Lyon, 1595; Colonia, 1602), siete ediciones españolas (1583, 1584, 1586, 1594, 1595, 1596, 1605), dos italianas (1586 y 1587), tres francesas (1599, 1607 y 1608), una alemana (1590) y una inglesa (1622). Al haber partido del sur y permanecer mayoritariamente española, esta difusión está escandida por las modificaciones del texto. Primero con una tirada de quinientos ejemplares y reservada sólo para el uso de los jesuitas (1572), la *Vita* provoca reticencias que explican la forma revisada en que será reeditada bajo Aquaviva y, desde 1573, la puesta en marcha de otra *Vida*, solicitada a Gian Pietro Maffei.[16]

Aquaviva, en efecto, pide a Ribadeneyra (poco entusiasta) que corrija su libro (por ejemplo, en 1584, por lo que respecta a las instituciones y en particular a las casas de formación). Hace publicar el manuscrito de Maffei, listo desde 1579, *De vita et moribus Ignatii Loiolae*, editado en 1585 simultáneamente en Roma, Venecia, Colonia y Douai. Este lanzamiento europeo pone en circulación un retrato más oficial, también más objetivo, menos familiar y personal que el de Ribadeneyra, y que representa una visión más "gubernamental" (depende de Polanco, secretario de Ignacio de 1547 a 1556, intérprete del fundador en la lengua de la moral antigua y de la tradición cristiana). Las dos obras van a ser opuestas incesantemente: imagen desdoblada, cambiada poco a poco.[17] De igual modo, entre 1573 y 1574, Luis

16 *Fontes narrativi de S. Ignatio*, Roma, MHSI, 1960, t. III, pp. 209-216.

17 P. de Ribadeneyra, *Vita Ignatii Loyolae*, ed. de C. de Dalmases, t. IV (*Fontes narrativi de S. Ignatio*), Roma, MHSI, 1965; sobre todo, los *Prolegomena*, pp. 1-54, y el texto de las "censuras" de la obra, de 1572 a 1609, pp. 933-998. Véase Jakob Gretser, *…Libri quinque apologetici pro Vita Ignatii Loiolae… edita a Petro Ribadeneira…*, Ingolstadt, 1599.

Gonçalves da Câmara revisa el retrato de Ignacio que trazó en 1555, agregando a su primer texto (en español) "recuerdos" (en portugués) que insisten en el "rigor" y la firmeza del gobierno ignaciano. Su memoria obedece a la coyuntura.[18]

En la iconografía ignaciana, también se pasa del caballero, del peregrino, del superior en hábitos romanos, o de los episodios cercanos al *Flos sanctorum* y de Ribadeneyra, al fundador en hábitos sacerdotales, al pontífice, o la exposición de los *textos* legislativos garantizados por la inspiración divina.[19] Las modificaciones del retrato de Ignacio no conciernen solamente al retorno a las fuentes (cada generación se forma a su imagen una imagen de los orígenes), sino a la manera en la cual es posible ser fiel al espíritu inicial. La ejemplaridad de la vida, tal y como la representa Ribadeneyra, se inscribe en la concepción que hace de la "vocación" del jesuita una derivación permanente de la gracia *personal* del fundador (como lo pensaba J. Nadal). Este enfoque, que pone el "espíritu" en la continuidad de la gracia manifestada por los episodios de una vida, es reemplazado poco a poco por el que hace de los textos y las reglas la mediación objetiva del espíritu: es una fidelidad más *institucional*, por lo tanto, y también más *técnica*. Pasa por leyes y una escritura. Más tarde, los "nuevos espirituales" del siglo XVII criticarán esta conformidad a las instituciones y a un saber, para promover una fidelidad a la iluminación interior y un conocimiento espiritual "de las grandezas de ese gran santo oculto incluso a la mayoría de sus hijos" (P. Chauveau, informe de 1631).[20] La representación del fundador expresa la definición que la orden se da de sí misma.[21]

18 *Fontes narrativi de S. Ignatio*, t. I, ed. de F. Zapico y C. de Dalmases, Roma, MHSI, 1943, pp. 527-752; *Mémorial*, trad. e introd. R. Tandonnet, París, 1965. Véase F. Rodrigues, *Historia da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, ts. I-II, Oporto, 1938, pp. 293-329.

19 P. Tacchi Venturi, *S. Ignazio nell'arte dei secoli XVII e XVIII*, Roma, 1929; G. de Grandmaison, *Saint Ignace de Loyola*, París, 1930. Véanse las vidas ilustradas de Ignacio, como la *Vita B. P. Ignati*, ed. de N. Lancicius y P. Rinaldi, Roma, 1609, 1622, con ochenta y dos láminas grabadas, se dice, a imitación de Rubens; o la *Vita… ad vivum expressa*, Amberes, 1610, 1622, París, 1612, inspirada en el texto de Ribadeneyra con los catorce grabados de Cornélis y Théodore Galle, según las pinturas de Jean de Mesa. Véase P. de Ribadeneyra, *Vita Ignatii Loyolae*, *op. cit.*, pp. 41-43.

20 ARSI, *Franc. 33*, p. 104.

21 Véanse J.-F. Gilmont, "Paternité et médiation du fondateur d'ordre", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XL, 1964, pp. 393-426, y M. de Certeau, "L'épreuve du temps" (1966), retomado en *La faiblesse de croire*, París, 1987, pp. 53-74 [trad. esp.: *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz editores, 2006].

B. *Una literatura interior.* Todavía mal estudiada, sin embargo considerable, multiforme, se desarrolla una literatura "reservada para el uso de los nuestros" y que circula en las redes internas de la Compañía de Jesús, cuyo espíritu y prácticas especifica. Literatura de bolsillo: se trata por lo general de pequeños libros manejables. Son *Reglas*, *Máximas*, *Sentencias*, *Apotegmas*, *Epístolas* de padres generales, *Industriae* y *epitome*, *Formulae*, *Decreta*, *Indiculi* o *Censurae*, "extractos" y "antologías"; en suma, una literatura seca, fuerte y poco modificable, que acompaña a todas partes al jesuita y que organiza secretamente su actividad.[22] Estas publicaciones se deben a los impresores de las principales ciudades donde se instalan los jesuitas.

Por lo menos deben señalarse dos rasgos. Por un lado, estos libritos implican a menudo notas marginales; suelen señalarse con páginas dejadas en blanco. Hay una continuidad entre el texto oficial y la voz personal. El anonimato de la regla o de la máxima se articula así, visiblemente, con una experiencia espiritual. A menudo estos agregados son muy generales. Parecen indicar una superación del *corpus* jesuita. Por ejemplo, sobre un ejemplar de las *Règles de la Compagnie de Jésus*,[23] el usuario anotó [respeto la ortografía del original]: "No tomarás el nombre de Dios tu Dios en vino".* La ley del Decálogo viene *al margen*, abriendo en el texto de la Compañía un espacio religioso más amplio. Hay muchas notas de este tipo, pero habría que poder situarlas en un conjunto.

Por otra parte, la fijeza de los textos sólo es aparente. La selección que privilegia documentos y autores muestra una evolución rápida bajo Aquaviva: el general tiene la mejor parte en las antologías de documentos oficiales. El *corpus* que establece borra el recuerdo de los orígenes o, lo que equivale a lo mismo, testimonia la rapidez con que una distancia se creó respecto del trabajo de las primeras generaciones. Así, un ejemplo entre cien, en *Les epistres des pères généraux aux pères et frères de la Compagnie de Jésus* (Toulouse, 1609), tenemos solamente dos cartas de Ignacio –una de Laínez, una de Borgia– por ocho de Aquaviva, que ocupan cerca de quinientas páginas sobre las seiscientas veinte del volumen. Se imponen una actualidad y una doctrina.

22 Una primera lista de estas ediciones se encuentra en C. Sommervogel, art. "Loyola", en *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, *op. cit.*, t. v, cols. 81-124.

23 Pont-à-Mousson, en Melchior Bernard, 1614, 231 pp., 6 x 10.

* El segundo mandamiento sostiene: "No tomarás el nombre de Dios en vano". [N. del E.]

EL SIGLO XVII FRANCÉS[24]

Una geografía de la práctica

El edicto de Ruán (1603) restablece a los jesuitas desterrados en 1594 de la competencia de cuatro parlamentos (París, Ruán, Grenoble, Rennes); su artículo 4 les exige un juramento de fidelidad al rey. Inaugura un desarrollo muy rápido que quedará marcado por la ambigüedad de la protección real y que se pone en marcha a partir del sur, con los "restos del naufragio" de 1594 "en nuestras ciudades de Guayana y de Languedoc" (L. Richeome, *Plainte apologétique…*, Burdeos, 1602).

Algunos informes contemporáneos permiten aclarar la situación, en particular las memorias que Pierre Coton († 1626) presenta a Enrique IV en 1605.[25] Coton indica su contenido (constituido a partir de expedientes enviados por cada colegio) cuando escribe a Lorenzo Maggio (15 de febrero de 1605): "Hace ocho días ofrecí un doble catálogo a Su Majestad, uno de toda la Compañía, el otro de los ingresos de las casas y colegios existentes en Francia".

En 1608, la sexta congregación general añade a las cuatro "asistencias" de la Compañía (Italia, España, Alemania y Portugal, que incluye a Brasil y las Indias) una asistencia de Francia; Louis Richeome es su primer responsable. Por otra parte, Enrique IV, a través de una carta suya que se lee en la congregación general, hace saber a Aquaviva que desea "tener un quinto (asistente) particularmente para mi reino donde la dicha orden ahora está tan acrecentada" (6 de enero de 1608).[26] Por último, se crea una cuarta provincia francesa (1608), la de Aquitania, que acentúa el predominio del sur (tres provincias: Aquitania, Toulouse y Lyon) sobre el norte (provincia llamada "de Francia"). Esta *polarización mediterránea y sudista* se mantendrá, aunque se atenuará durante la primera mitad del siglo.

24 Véanse J.-M. Prat, *Recherches sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton (1564-1626)*, 5 vols., Lyon, 1876-1878); H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France… (1528-1643)*, 5 vols., París, 1910-1925; J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie…*, *op. cit.*, caps. 8 y 9; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 vols., París, 1929-1933, sobre todo los tomos I y V; J. Le Brun, art. "France. VI. Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains", en *Dictionnaire de spiritualité*, t. V, 1964, cols. 917-953; L. Cognet, *La spiritualité moderne*, París, 1966, cap. 11; M. de Certeau, *La fable mystique, XVI^e^-XVII^e^ siècle*, París, 1982 [trad. esp.: *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 1994].

25 París, BN, Fondo Dupuy, vol. 74, fs. 7-24.

26 Citado en H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus…*, *op. cit.*, t. III, p. 83.

A la muerte de Enrique IV, en 1610, hay 1.379 jesuitas inscritos en los catálogos de las provincias francesas (habrá más del doble en 1700): 213 en Aquitania, 267 en Toulouse, 437 en Lyon, 462 en la provincia de Francia. Los lugares de mayor concentración se encuentran en el sur: 124 jesuitas en Burdeos, 107 en la ciudad de Toulouse, 97 en Aviñón, 93 en la ciudad de Lyon, 68 en Tournon, etc. En la mitad norte, los dos puntos fuertes son los colegios de Pont-à-Mousson (80) y de La Flèche (63). En París hay 42 jesuitas. La media de edad es relativamente elevada respecto del conjunto de la población francesa (en 1606, en la provincia de Lyon, es de 34 años: el 40% de los jesuitas tiene más de 40 años). A juzgar por algunos sondeos, primero se reclutan sobre todo en el mundo de los oficios (abogados, jueces, procuradores, notarios reales, etc.), pero, a comienzos del siglo XVII, se ve crecer la proporción de hijos de burgueses o de magistrados.[27]

Su formación está profundamente marcada en particular por Italia y por España: literatura religiosa, estadías, presencias de jesuitas italianos o españoles, etc., multiplican los intercambios a través de los Alpes y los Pirineos. Con excepción de Aviñón, Nancy y Toulouse, hay que esperar el inicio del siglo para que se creen "casas de probación", centros de una elaboración espiritual propia (Ruán, 1604; Lyon, 1605; Burdeos, 1606; París, 1608).

El esfuerzo de instalación es tan absorbente que, a la inversa de lo que ocurre en España, las partidas misioneras al extranjero son poco numerosas. Se orientan en un principio hacia los "turcos", interlocutores mediterráneos tradicionales (misión de Constantinopla, 1609), luego hacia los "salvajes" del Nuevo Mundo (Canadá: primera partida en 1611; primer establecimiento en 1625). Marginal hasta las fuertes emigraciones de reclutas franceses en el Canadá (1644, 1653 y 1659), esta experiencia tiene sobre todo una repercusión ideológica con la introducción de las *Relations de la Nouvelle-France* (1632-1672) en la literatura del interior.

Sin embargo, aunque las cartas de misión privilegian la experiencia y la observación, la enseñanza francesa las utiliza con una perspectiva doctrinal y libresca.[28] Unas dan la descripción de las *particularidades locales*, mientras que la otra explica un saber común y "buenos" usos, difunde una "regla" (parisina, nacional, romana) y, como en geografía, manifiesta

27 Véanse F. de Dainville, "Le recrutement du noviciat toulousain des jésuites de 1571 à 1586" (1956), retomado en *L'éducation des jésuites (XVI^e^-XVII^e^ siècles)*, ed. M.-M. Compère, París, 1978, pp. 74-80, y A. Demoustier, "Les catalogues du personnel de la Compagnie de Jésus. Étude partielle pour la province de Lyon", tesis inédita, Universidad de Lyon, 1968.

28 F. de Dainville, *La géographie des humanistes*, París, 1940, pp. 496-498.

"una ausencia de curiosidad regionalista".[29] La misma Francia, desde las guerras de religión, aparece como una región donde se juega el equilibrio europeo entre dos cristianismos.[30] Por consiguiente, moviliza en el mismo lugar el espíritu "misionero". Al respecto, dos fechas importantes son 1628, toma de La Rochelle, y 1685, revocación del edicto de Nantes.

Un pequeño número de "colegios" que reúnen grandes comunidades: ése es el modelo organizativo antes de que en el transcurso del siglo se diversifique en establecimientos especializados a través de todo el territorio francés (en 1610, 45 establecimientos, entre los cuales 38 son colegios; en 1700, 115, con 91 colegios). En el centro de esas vastas instituciones (de 500 a 1.000 alumnos, en 1610), los docentes representan por sí solos el 50% de los jesuitas franceses. Imparten una enseñanza muy estructurada que conduce de la gramática a la teología, sobre el eje continuo del latín. Ésa es la base sobre la que se articulan los ministerios de predicación o de dirección espiritual con los trabajos de erudición. Al respecto, el *humanismo devoto* es ante todo el efecto de una organización que ordena las actividades alrededor de la pedagogía (núcleo del "método" jesuita) y de la *lectio* de los autores antiguos o cristianos. La vida religiosa de los jesuitas franceses se arraiga en esa práctica "fundamental", alternativamente objeto explícito o referente tácito de sus discursos.

El *corte de mediados de siglo* (1650-1660) no hace mella en ese basamento. La segunda mitad del XVII tendrá solamente por postulado la situación que fue *adquirida* gracias al trabajo ejecutado durante la primera mitad: de 1600 a 1650, la cantidad de establecimientos pasa de 20 a 95; en 1700 se eleva a 115. Por eso, respecto de la movilización, la concentración y también las intolerancias del primer período, el segundo se caracteriza, en la sociedad francesa a su vez estabilizada, por una división entre *los herederos* y *los que parten*: unos –el mayor número–, continuadores o defensores de una posición adquirida; los otros –misioneros, espirituales, intelectuales–, que abren nuevas posibilidades sobre los bordes de un sistema que los provoca pero todavía los sostiene y puede fácilmente tolerarlos.

29 F. de Dainville, *La géographie…*, *op. cit.*, p. 503. Véanse C. de Rochemonteix, *Les jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle…*, 3 vols., París, 1895-1896; A. Melançon, *Liste des missionnaires jésuites: Nouvelle France et Louisiane, 1611-1800*, Montreal, 1929; L. Campeau, *La première mission d'Acadie (1602-1616)*, Roma, 1967.

30 Para los años 1540 a 1615, véase el mapa de L. Szilas, *Atlas zur Kirchengeschichte*, Friburgo en Brisgau, 1970.

Retórica y espiritualidad

El "humanismo devoto" es el producto de una técnica: la retórica. La abundante literatura que Bremond designó de tal modo pone en evidencia los principios y los efectos de esta práctica.[31] La retórica jesuita se fue determinando en tres grandes etapas: la introducción del "*modus parisiensis*" en el colegio piloto de Mesina (1548); el *De arte rhetorica* de Cipriano Soares (1562); la *Ratio studiorum* (1599), cuyas prescripciones son fielmente observadas en Francia hasta 1660.[32]

La retórica distingue los *res* (significados: *quae significantur*) y los *verba* (significantes: *quae significant*), y mediante reglas (*praecepta*) especifica sus combinaciones posibles. De hecho, los *res* (recolectados por la *eruditio*) están destinados a suministrar un material de "sujetos", "lugares" e "ideas". Los *verba* permiten tratar esos sujetos según procedimientos que engendran "estilos", y tienen que ver con la *elocutio.* Este sistema supone una verdad por otra parte otorgada. La retórica la adorna tan sólo de conocimientos objetivos (*res*) y la ilustra gracias a un arte de hablar (las *artes dictaminis*). Se convierte en una "ciencia del ornamento" cuyo objetivo es *producir efectos de estilo* (por ejemplo, una "manera noble") que apuntan a *producir sentimientos* (amor, reverencia, etc.) *y acciones* (adhesión, prácticas religiosas, etc.) entre los destinatarios. Es una técnica de persuasión.

Louis Richeome lo explica muy bien:

> Es una cosa humanamente divina y divinamente humana saber dignamente manejar con espíritu y lengua un sujeto […] ordenar sus pensamientos con un ordenamiento juicioso, revestirlos con un lenguaje rico […] plantar nuevas opiniones y nuevos deseos en los corazones y arrancar de ellos los viejos, doblegar y someter las voluntades endurecidas […] y victoriosamente persuadir y disuadir lo que se quiere.[33]

Desde el tiempo de Mesina,[34] la retórica se desconecta de la lógica y de la dialéctica. Las "verdades cristianas" son una cuestión previa, retirada de

31 H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux…*, *op. cit.*, t. I.

32 G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie des jésuites le "modus parisiensis"*, Roma, 1968; F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, París, 1940, y "L'évolution de l'enseignement de la rhétorique au XVII[e] siècle" (1968), retomado en *L'éducation des jésuites…*, *op. cit.*, pp. 185-208. Para un análisis teórico, véase P. Kuentz, "Le 'rhétorique' ou la mise à l'écart", en *Communications*, Nº 16, 1970, pp. 143-157.

33 L. Richeome, *L'académie d'honneur dressée par le Fils de Dieu au royaume de son Église…* (1614), en *Œuvres*, París, 1628, t. II, p. 648.

34 G. Codina Mir, *Aux sources de la pédagogie…*, *op. cit.*, pp. 298-300.

los avatares de un lenguaje finalmente dudoso. No hay ninguna teoría de la significación verdadera. Entre los teólogos jesuitas, un "moralismo" reemplaza entonces a una doctrina de la verdad[35] que resurge en el humanismo devoto. La verdad a la cual se adosa la retórica le es externa. Está otorgada por la práctica y garantizada por reglas *ad pietatem et bonos mores*, motor y norma íntimos de la vida religiosa o escolar. Validada por una organización de las acciones y de la afectividad (*opera* y *affectus*), la verdad aquí es conservada, adentro, por un conjunto de prácticas. Por eso, las operaciones retóricas tienen como objetivo producir afuera, entre los lectores o los auditores, conductas y afectos (*mores* y *pietas*) análogos a los que le sirven de apoyo. La literatura devota no puede ser considerada aisladamente; esa parte "retórica" implica otra mitad, interna y ascética. Una estricta "disciplina" condiciona la "perfección de elocuencia" cuyo elogio hace Richeome.

Este sistema repite la estructura contemporánea de la Compañía. Combina en realidad dos "maneras de hacer": la reglamentación del actuar y la construcción de un lenguaje. Pero la primera es rígida, porque concierne al lugar de la verdad y lo "sostiene". La segunda puede ser muy flexible, porque tiene una función instrumental y técnica; proporciona procedimientos literarios al tipo de destinatarios a los que quiere llegar. Desde ese punto de vista, tres aspectos impactan sobre todo en esta literatura devota, donde figuran Louis Richeome (1544-1625), Étienne Binet (1569-1639), Jean Suffren (1571-1641), Paul de Barry (1587-1661), etcétera.

1º. *Su relación con el escepticismo contemporáneo, más visible todavía en la controversia (por ejemplo, en el jesuita François Véron, 1578-1649).*[36] La cuestión de la verdad, que en otras partes se ha llevado al respeto de las "autoridades" (a falta de poder tratarla filosóficamente), aquí es objeto de una elipsis entre una práctica devota y una literaria. También es regulada *indirectamente*, ya sea por la *erudición*, inventario acumulativo de los materiales antiguos y modernos, o por la confirmación que ofrece a las convicciones la capacidad de *convencer* a los otros. Este escepticismo latente transforma un lenguaje reconocible de la verdad en un lenguaje que se fabrica. Se articula simultáneamente con un *estoicismo* en la práctica, con la necesidad de *persuadir* (de combatir o impactar) y con un *enciclopedismo* del saber.[37]

35 H. de Lubac, *Surnaturel*, París, 1946, pp. 281-285.

36 Véanse P. Féret, *La Faculté de Théologie de Paris… Époque Moderne*, París, 1906, t. IV, pp. 53-92; R. H. Popkin, *The history of scepticism from Erasmus to Spinoza*, 2ª ed., Nueva York, 1968, pp. 70-79.

37 R. H. Popkin, *op. cit.*, y Julien Eymard d'Angers, *L'humanisme chrétien au XVII^e siècle*, La Haya, 1970; véanse los estudios del mismo autor sobre el estoicismo

2º. *La organización del humanismo devoto en teatro de la vida religiosa, del "combate espiritual" y de las controversias.* La literatura no es más que un aspecto, minoritario, del enorme lugar en la actividad de los colegios que adoptó el teatro. El espectáculo prolifera en las capillas, y luego, fuera de ellas, en las *salas de acciones* y en las plazas públicas. Suministra a la religión un espacio de representación que se articula con la realidad a través del papel que representa en ella (como en los libros) la referencia real, punto de equilibrio del sistema político y simbólico. Esta puesta en escena puebla de héroes y de santos, de "acciones" milagrosas y de "invenciones" maravillosas un mundo vivido como desértico, entregado al "ateísmo" y vacío de Dios. En todas partes, una actividad compensatoria y terapéutica colma, por medio de la producción de un sobreañadido de figuras (ángeles, santos, devociones), la desestructuración de un mundo de la Presencia. Finalmente, el teatro remite a algunas operaciones: las del trabajo literario que lo construyen y las de la piedad que quiere producir. A pesar de las consignas romanas, el virtuosismo técnico y jubilatorio de "la creación" teatral borrará los "sujetos" religiosos, que la puesta en escena privilegiaba en un principio.[38] El vocabulario belicoso llena los títulos: *Carro*, *Conquista*, *Gloria*, *Triunfo*, *Castigo*, *Venganza*, *Victoria*, etcétera.[39]

3º. *Por último, es un discurso de las pasiones.* La apología del héroe y del santo transforma esta literatura en una poética de la voluntad; en muchos (por ejemplo, Hayneufve), dicho discurso va acompañado de una rehabilitación de las pasiones. Aquí domina la ejemplaridad, persuasiva, exhortadora, ligada con una escritura que multiplica la exclamación o la interjección. Pero más fundamental es la alianza, en la "devoción", entre la *afectividad* y lo *imaginario*. Desolidarizada de una razón que se pulve-

---

de los jesuitas Julien Hayneufve (*Recherches de science religieuse*, 1953, t. XLI, pp. 380-405) y Nicolas Caussin (*Revue des sciences religieuses*, 1954, t. XXVIII, pp. 258-285).

38 J. Müller, *Das Jesuitendrama in den Ländern deutscher Zunge*, Augsburgo, 1930. Véanse también los artículos de F. de Dainville, J. Hennequin y A. Stegmann, *Dramaturgie et société*, París, 1968, t. II, pp. 433-467; F. de Dainville, "Décoration théâtrale dans les collèges de jésuites au XVII[e] siècle" (1951), retomado en *L'éducation des jésuites…*, *op. cit.*, pp. 488-503.

39 Sobre la relación entre la sensibilidad religiosa y el gusto por el espectáculo (la pompa, la elocuencia) en el público francés, véanse por ejemplo A. Lottin, *Vie et mentalité d'un lillois…*, Lila, 1968, pp. 294-303; V.-L. Tapié, *Baroque et classicisme*, París, 1972, pp. 243-286 [trad. esp.: *Barroco y clasicismo*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1981]. P. Charpentrat mostró que "el *trompe-l'œil* tiende a sustituir la imagen transparente […] por la intratable opacidad de una Presencia" (*Nouvelle revue de psychanalyse*, Nº 4, 1971, p. 162).

riza con la escolástica tardía o que encuentra sus renuevos mediante la organización metódica de las prácticas, la piedad sitúa los movimientos del corazón en los espacios de la representación. Se aísla. Los sentimientos componen el teatro multiforme y tornasolado del culto. De ahí procede la proximidad de este decorado con su contrario y su semejante, el "teatro" del aquelarre, que no deja de obsesionar a la literatura piadosa: las figuraciones diabólicas y devotas están cerca, y a veces se invierten, como dos lenguajes imaginarios del *affectus*.[40]

La "mística reformada", de Coton a Surin

Irónica en Nicolas du Sault,[41] la expresión designa con bastante aptitud una "nueva espiritualidad" que aparece entre los años 1625 y 1640, sobre todo en las regiones donde afluyen las influencias carmelitanas (españolas) o renano-flamencas (nórdicas): sudoeste, Lorena, París. Es un aspecto y un contragolpe de la invasión "mística" en Francia a comienzos de siglo. Alrededor de 1640, parece languidecer, borrada por las preocupaciones de otra generación (la moral, el jansenismo, la expresión de un cristianismo en una sociedad "civil"). De hecho, se aboca entonces a tareas particulares (misiones del interior o en el extranjero, casas de retiro). Vuelve a surgir en el momento del quietismo, a fines de siglo (1685-1705), en la forma de un *corpus* doctrinal póstumo, constituido a partir de una pléyade de hombres notables (Louis Lallemant, Jean Rigoleuc, Jean-Joseph Surin, etc.): esta literatura, de un bello ordenamiento clásico, se pone de manifiesto en Bretaña y en adelante va a circular más bien en las provincias y en las misiones extranjeras.[42]

Al seguir esta corriente, que atraviesa y refleja los sucesivos paisajes del siglo XVII, cabe preguntarse cómo, representada primero por los perso-

40 Sobre las pasiones en los autores jesuitas, véase A. Levi, *French moralists. The theory of the passions, 1585 to 1649*, Oxford, 1964, pp. 165-201. El libro de P. Bénichou, *Morales du grand siècle*, sigue siendo importante.

41 *Caractères du vice et de la vertu*, París, 1655, p. 196.

42 M. de Certeau, "Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVII[e] siècle", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XLI, 1965, pp. 339-386 (sobre el período 1625-1635), y "Surin et la 'nouvelle spiritualité'", en J.-J. Surin, *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 433-460 (sobre los años 1638 a 1640). Véase también H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment…*, *op. cit.*, t. XI, pp. 170-183 (que ignora la documentación manuscrita, aquí esencial). Acerca del contexto espiritual, véanse sobre todo J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, París, 1959; y M. de Certeau, "Mystique au XVII[e] siècle", en *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, París, 1964, t. II, pp. 267-291; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, París, 1969.

najes y los documentos oficiales, poco a poco se transforma en marginalismo "místico" que se opone a una ortodoxia dominante.

A. *Coton (1564-1626) y el "desarrollo interior".* Las respuestas francesas a la encuesta de 1606 son unánimes en subrayar la necesidad de un retorno a la vida interior y a la oración. La más amplia es la de Pierre Coton,[43] un condensado de la doctrina desplegada por sus tratados (sobre todo, el *Intérieure occupation* de 1608) y, en especial, por sus sermones, más firmes aun. Para él, la prioridad del "corazón" sobre las tareas –del *affectus* sobre el *effectus*– requiere una "pureza" preservada del mundo (*immaculatum se custodire a saeculo*) y una oración más contemplativa que discursiva (*Deo frui*). Una expresión resume la experiencia y el propósito de este Gagliardi francés, más seductor y menos profundo que el italiano: la *interna cultura*.

Por sus años milaneses y romanos, está ligado con los espirituales italianos (Achille Gagliardi e Isabella Bellinzaga, Belarmino, Ceccotti, Luis de Gonzaga). En París participa en la santa alianza de los reformistas, que logran entonces lo que el Círculo de Meaux había intentado en el siglo XVI. Confesor del rey (1608-1619), es jesuita y "francés", dos condiciones entonces antagónicas. Místico y político, domestica los contrarios, con una soltura discreta, a pesar de todo un poco blanda, salvo cuando la polémica agudiza y hace brillar su estilo. Por cierto, encuentra complicidades en esa sociedad habitada por lo maravilloso y cuyo despertar tiene por acompañamiento una conciencia aguda de la "vanidad" de las cosas. Su discurso va a insinuarse por todas partes y a confundirse con el lenguaje común que contribuyó a crear. Figura cuya seducción radica más en el hombre que en la fuerza de su obra, este logro sin embargo carece de consecuencias: los elementos que concilia a la ligera se desatan a sus espaldas.

Tiene muchos homólogos entre los superiores jesuitas: Étienne Binet, Étienne Charlet, Louis Richeome una vez más, etc., menos vigorosos, más pintorescos, tan encantadores como él, pero cuyas síntesis efímeras permanecen afectadas de una suerte de ligereza.[44]

B. *Una "nueva espiritualidad" (1625-1640).* Quien dice "nuevo" dice sospechoso. Los indicios de innovaciones aparecen en el mapa trazados por los reproches, "inquietudes" y exhortaciones de Roma, que, entre 1626 y 1627, apuntan a casos "muy peligrosos" de "devociones extraordinarias", primero en Nancy, Dijón y Poitiers, luego en Burdeos, Limoges, Lyon y

43 Texto editado en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XLI, 1965, pp. 347-351.

44 Señalemos a P.-J. d'Orléans, *La vie du Père Coton*, París, 1688, que forma parte de una tradición espiritual. Hay que leer el *De interiori doctrina* o el *Breve compendio* de A. Gagliardi (ed. de M. Bendiscioli, Florencia, 1952) para tener una idea concreta de lo que Coton recibió y filtró del Milanesado.

París. Estos expedientes crecen durante los años 1626 a 1632, hasta después de 1640 para algunas ciudades (Burdeos, Nancy). Los síntomas de un espíritu "extranjero", pues, se ubican sobre todo en regiones fronterizas o en encrucijadas de influencias.

Aunque aparecen en el mismo seno de los vastos colegios jesuitas, son producto de individuos, las más de las veces, religiosos jóvenes: Jean d'Argombat, Achille Doni d'Attichy, Jean-Jérôme Baïole, Claude Bernier, Jean Bonet, Pierre Cluniac, André Dabillon, Bernard Dangles, Jean Jacquinot, Jean Labadie, Étienne Petiot, Charles Séglière, J.-J. Surin, Jacques du Tertre, René de Trans, etc., algunos de los cuales comienzan así una existencia excepcional (Labadie, Surin). Sus cartas y confesiones autobiográficas son examinadas cuidadosamente por Muzio Vitelleschi (superior general de 1615 a 1645, más devoto y menos audaz que su predecesor Aquaviva) y por los asistentes, que velan sobre el "tesoro" interior de la *via regia*. Pero de uno y otro lado de los Alpes, las preocupaciones ya no son las mismas. El primer gesto de los superiores franceses es no tomar las cosas a lo trágico: contemporizan, minimizan el asunto, suavizan los castigos. En esas experiencias adivinan los signos excesivos de urgencias verdaderas. La resistencia viene de profesores transformados en inquisidores (como Léonard Champeils en Burdeos)[45] y, más aun, de comunidades laboriosas que rechazan fuera de ellas a estos aventureros. En 1640 serán o formalizados o echados de la Compañía de Jesús (Argombat, Cluniac, Dabillon, Labadie), o se volverán misioneros en las campiñas y en el extranjero (F. Ragueneau en el Canadá, por ejemplo), o serán llevados a formar asociaciones secretas.

En consecuencia, ¿qué buscan esos Polyeucte de la espiritualidad, embargados por el *ardor cordis*? Claude Bernier formula su programa cuando escribe como encabezamiento de su diario espiritual: *Puritas, puritas, puritas. Cor mundum crea in me, Deus*.[46] Pero ese "puro amor", ¿en qué forma pueden vivirlo? El lenguaje está minado por el escepticismo y transformado en un decorado literario que ellos impugnan. De rebote, las prácticas se cargaron con un voluntarismo que ellos descubren y también denuncian. Les queda la vía de esos *affectus* a los que los autores "devotos" remitían finalmente a sus lectores. Pero privados del contrapeso silencioso de las "reglas" objetivas (que observan, pero sin concederles una pertinencia espiritual), se ven arrebatados por las movilidades del deseo, agitados por un océano que ya carece de tierra.

45 Véase J.-J. Surin, *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 433-460.
46 ARSI, *Franc. 33*, 84.

Esta experiencia interior, lenguaje del cuerpo y del corazón, tiene sin embargo sus garantes. Para ellos se inscribe en una tradición. Que, piensan, los devuelve al origen oculto de la doctrina ignaciana: las "mociones". Pero es también el lenguaje de tantas mujeres santas, "místicas" famosas o cercanas, que entonces abren a tantos clérigos otra salida que la actividad intelectual y ascética. Esas revelaciones femeninas se encuentran en todas partes, en Francisco de Sales, Bérulle y muchos otros, como entre los jesuitas: Coton y María de Valencia, Arnaud Bohyre y Agnès de Langeac, Barthélemy Jacquinot y Jeanne Chézard de Matel, etc. Sólo en este contexto la lectura de santa Teresa o de santa Catalina de Génova adquiere todo su sentido. Los propios colegiales tienen a santa Teresa en su bolsillo, y algunos maestros jesuitas les dan su vida como tema de composición.[47]

Pese a todo, las visiones, las mociones, los ardores "extraordinarios" no dejan de ser ambivalentes. ¿Son de Dios o del diablo? ¿Cómo discernirlo, una vez relativizadas las seguridades objetivas? Disociada de las instituciones, la experiencia vacila entre ambas, por las mismas razones que en los poseídos o en los brujos. Faltan criterios de "verdad", por no tener referencias sociales pertinentes. Por eso los encuentros entre los "místicos" y los "diabólicos" (Du Tertre, en Béarn; Surin, en Loudun; Trans, Argombat y Séglière, en Nancy; etc.) no son un azar. Los reúne un mismo tipo de cuestión; también un mismo rechazo. A una impugnación espiritual de las instituciones eclesiales para unos y otros responde el reflejo social de un exorcismo que los confunde en la misma excomunión. Pero "finalmente puede ocurrir que los vencidos no estén errados".[48]

Los documentos oficiales hacen entrar poco a poco a los espirituales en una historia de la magia. Este hecho se generaliza. Pierre de Lancre clasifica en la brujería a los "iluminados" españoles,[49] ya tratados de "ateos" en el siglo XVI. Relacionada con ellos por sus inicios, la Compañía reacciona más fuertemente ante esta amenaza interna. Los "nuevos" espirituales aparecen en los textos como el fantasma de los *alumbrados*, y Roma se inquieta por el retorno de ese origen reprimido. Se constituye un lugar común, que asocia la mística con la herejía diabólica. En un sentido, dice la verdad: la diablería, la blasfemia y la condena obsesionan a todos los "santos" (los místicos) de ese tiempo.[50]

47 M. de Certeau, "Crise sociale et réformisme…", *op. cit.*, pp. 357, 374-375.

48 A. Loisy, *Mémoires*, París, 1931, t. III, p. 252.

49 *L'incrédulité et mescréance du sortilège…*, París, 1622, pp. 20-22.

50 Algunos estudios históricos: É. Delcambre y J. Lhermitte, *Élisabeth de Ranfaing*, Nancy, 1956; M de Certeau, *La possession de Loudun* [1970], ed. rev., París, 2005; etcétera.

C. *Una pléyade mística: de Lallemant a Champion.* Esos "pequeños santos" dispersos forman el medio mismo de donde sale la constelación *literaria* que una tradición posterior llamó "la escuela del padre Lallemant". Pasaron a la posteridad con el nombre de aquel que muchos de ellos (Bernier, Chauveau, Cluniac, Rigoleuc, Surin, etc.) tuvieron por maestro y amigo (1626-1632). Sesenta años más tarde, la "nueva espiritualidad" se plasma en la publicación de las *Vidas* y obras de Rigoleuc (París, 1686), Lallemant (París, 1694), Surin (Nantes, 1695, 1698, 1700) y Vincent Huby (Nantes, 1698), por parte de un hombre a la vez audaz y modesto, sepultado en sus admiraciones: *Pierre Champion* (1633-1701). Éste constituyó en "doctrinas" los textos de Vannes y de Nantes que vehiculizaron hasta él dos generaciones de redes espirituales. Los ennobleció, los pulió, los limpió de polémicas y de lo contingente, los envolvió con su prosa extraordinaria: los convirtió en inmemoriales.

De este modo, *la Bretaña*, donde él preparaba sus ediciones, recoge y va a exportar la herencia mística de la que entonces recelaba la mayoría antiquietista de los jesuitas parisinos o lioneses (y a la que defendían, por otras razones, los jesuitas cambrasianos y nórdicos). Pero ese desplazamiento hacia el Far West francés, coronación de medio siglo de historia religiosa bretona, acentúa la localización de "la Escuela" en las provincias y en las tierras lejanas (se encuentran manuscritos y ediciones en el Canadá, en la China, en Malasia, etc.). Los bellos mármoles de Champion están instalados en las costas y en los caminos de salida, fuera de los lugares donde "la corte y la ciudad" requieren una *Moral práctica*. Después de todo, ¿no es de viajes de lo que hablaban los "pequeños profetas" de 1630 y a viajeros a quienes se dirigían (N. du Sault)?

Champion: una figura-bisagra, como el traductor René Gaultier o el editor Pierre Poiret. Su nombre y su obra propios se pierden voluntariamente en el texto de los otros. Sus *Vidas*, sin embargo, revelan su arte; sus cartas, una espiritualidad de activo vuelto hacia la "simple visión de Dios". Por no haber podido embarcarse hacia el Canadá, alternativamente es profesor, predicador ambulante, limosnero de la flota, director de casas de retiro. Tiene una correspondencia asidua con las Antillas, el Canadá, la Mesopotamia, la China. Al mismo tiempo que publica a los místicos, se dice que traduce la *Vida de Don Juan de Palafox*. Este hombre modesto ama a los "príncipes del exilio" y a los exploradores de regiones fronterizas. El 28 de junio de 1685, diez años antes de editar a Lallemant, escribe: "El padre Surin [...] es uno de los grandes santos del paraíso y el hombre más ilustrado de este siglo. [...] En adelante voy a trabajar únicamente en poner sus escritos en estado de ver la luz. Pero

es un secreto".[51] Sus publicaciones de Rigoleuc, de Lallemant y de Huby se enmarcan en el largo tiempo que frecuentó a Surin y están influidas por él.[52] La biografía de Palafox traducida por Champion, cuyo "primer libro" sólo es entregado al impresor en 1688, tropieza con la suspensión de su edición.[53]

Por no poder presentar aquí a los testigos de esta pléyade donde brilla particularmente el genio de Surin, se destacarán aunque más no sea algunos rasgos que los diferencian y, por otra parte, algunas características comunes de su "radicalismo místico" (L. de Grandmaison).[54]

Louis Lallemant (1588-1635) es el más anciano, y también un maestro para cierta cantidad de sus alumnos en teología (en París, 1626-1628) o sus dirigidos en el "tercer período" (en Ruán, 1628-1631). Toda su vida fue profesor, "instructor" o superior, mientras que Surin y Rigoleuc, por ejemplo, son misioneros y predicadores. Por oficio, es un comentador de textos. Pero en su enseñanza religiosa cita poco: primero las Escrituras ("Es un gran abuso leer tanto los libros espirituales y tan poco las santas Escrituras");[55] luego, los "autores" clásicos, Padres de la Iglesia, teólogos antiguos y modernos; por último, sólo algunos "libros espirituales", seguros, y sobre todo jesuitas. En suma, su cultura es tradicional, bien diferente de aquella (extremadamente vasta en Surin) que nutre a la generación siguiente y donde la literatura mística representa el primer papel (en particular Juan de la Cruz, que entró en Francia a través de Burdeos y a quien Lallemant ignoró, cuando era importante para Surin y todavía más para Rigoleuc).

Paradoja, este hombre de saber tiene pocos libros, pero el lugar del conocimiento desde donde habla lo lleva a privilegiar la *contemplación*: "Es la

51 *La vie du R. P. P. Champion*, p. 114 v., manuscrito anónimo de Louis Jobert († 1719) (Chantilly, Archives SJ). Véase A. Pottier, *Le Père Pierre Champion*, París, 1938, que resulta muy insuficiente. Las cartas de Champion se encuentran en *La vie*, de Louis Jobert, pp. 39-45, 94-128 y ss.; en la biografía escrita por Pottier, pp. 211-247, y en otros lugares; en la *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XVIII, 1937, pp. 292-303.

52 Sobre la presencia oculta de Champion en sus ediciones de místicos, véanse J. Jiménez Berguecio, "En torno a la formación de la *Doctrine spirituelle…*", en *AHSI*, t. XXXII, 1963, pp. 225-292 (demasiado restrictivo), y J.-J. Surin, *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 71-84.

53 Será utilizada en la *Morale pratique des jésuites*, vol. 4: *Histoire de Dom Jean de Palafox*, ed. de A. Arnauld, Colonia, 1690, pp. 5-50 (véanse pp. 2-3), y reacondicionada por el padre Dinouart (Colonia, 1767; véase C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, *op. cit.*, t. II, col. 1055).

54 "La tradition mystique dans la Compagnie de Jésus", en *Études*, t. CLXVI, 1921, p. 141.

55 *Doctrine spirituelle*, ed. de F. Courel, París, 1959, p. 201.

oración la que nos une a Dios".[56] Parte de la tradición ignaciana, como de una vivencia inscrita en la continuidad de la experiencia mística de Ignacio (de quien repite que "si las santas Escrituras se perdieran, para él no se habría perdido nada"),[57] pero una vivencia muy marcada por los medios "nórdicos" que conoció a lo largo de diez años en Lorena (1605-1614) y tres en París. Sobre la base de esta experiencia, elucida el lazo entre acción y contemplación según el esquema (cercano al de J. Nadal) que consiste, primero, en encontrar, "adentro de nosotros", "una vida infinita" y "muy perfecta" y, "luego", en "salir afuera".[58] Su espiritualidad apunta en el interior a un "vacío" ofrecido a lo "universal" que lo "llena" y que "actúa afuera" por medio de "producciones".

Ese mundo donde la "rarefacción" ascética se ordena con la plenitud "pasiva" concede poco sitio a una forma de experiencia que es decisiva para la generación siguiente: *el encuentro con el otro*. Para *Surin* en particular (en un menor grado, para Rigoleuc), el conocimiento de Dios pasa del "aniquilamiento" individual a la "abundancia" de la caridad gracias a ese otro imprevisible que es el interlocutor procedente de otra parte, figura salida de las regiones ajenas a los círculos de la cultura clerical: la mujer, el salvaje, el iletrado, el pobre, el loco. En el itinerario que conduce a Surin de la desposesión interior al "derroche" inextinguible en el servicio, el otro es la mediación necesaria que posibilita la acción y la palabra. La relación apostólica adquiere así una pertinencia existencial: es la única que permite articular la experiencia mística. Detalle significativo: así como no hay mujeres en la bibliografía de Lallemant (salvo santa Teresa), no existen en su vida esas místicas dirigidas cuya función es capital entre los demás y a quienes también se debe la conservación de los textos destinados a ellas.

Las diferencias que crean las pertenencias históricas, los temperamentos y los tipos de transmisión son múltiples. Así, en Lallemant, predomina la "doctrina"; en Surin, la peregrinación arriesgada y la "ciencia experimental". En el primero se observa la instauración de un discurso a partir de una rareza; en el segundo, el desvío respecto de una profusión literaria. La problemática de Lallemant privilegia al Mismo; la de Surin, al Otro. Lallemant es, sobre todo, el testigo de lo interior; Surin, el aventurero de una "pérdida" que es el "triunfo del amor"; Rigoleuc, el profeta austero de la ruptura. Sin embargo, un rasgo común los caracteriza. Todos ellos organizan la espiritualidad alrededor de *un corte*, tiempo segundo respecto de la práctica cristiana, y única vía de acceso a la "contemplación"

56 *Doctrine spirituelle*, *op. cit.*, p. 255.
57 *Ibid.*, p. 361.
58 *Ibid.*, p. 249.

(que es "una visión de Dios o de las cosas divinas simple, libre, penetrante, segura, que procede del amor y tiende al amor").[59] Una *reforma* condiciona a toda vida *mística*.

"Franquear el paso" de la "segunda conversión", dice Lallemant. "No tengo más que una canción, la de vaciar el corazón de todo", escribe Surin: "salto", "primer paso", "gran atrevimiento" del verdadero "comienzo". "Renunciamiento", según Rigoleuc, "con una voluntad decidida de llegar a cualquier precio". Así surgen la purificación efectiva y el discernimiento espiritual, que van de ese primer gesto o de las prácticas a los "motivos" de la acción. Lo "esencial" se juega más allá de un lenguaje totalmente mundano o de tareas ambivalentes, fuera del decorado de la objetividad social, en la "pureza de *intención*", en lo "*formal*" de la acción (Surin).

Otros elementos comunes y fundamentales son la aniquilación del Verbo, los dones del Espíritu, la articulación moral de la vida "interior", etcétera.[60]

Trabajos apostólicos: el orden social y su "otro"

A. *Congregaciones, misiones y retiros.* Un mismo gesto organiza los grupos de "místicos reformados" y los modos de acción, populares o espirituales, que se observan a partir de 1630. Misiones y retiros se refieren también a una *partida*. Una serie de fundaciones –congregaciones, casas de retiro, residencias misioneras, etc.– va a reforzar, como su contrapunto, el desarrollo de los colegios, a la manera en que la "nueva espiritualidad" se aleja del "humanismo". Bajo formas diferentes, esta partida además es un *retiro*. Su origen es tomar en serio una laicización social que vuelve opaco el lenguaje

59 *Ibid.*, p. 348.

60 L. de Grandmaison, "La tradition mystique", pp. 129-156, sobre Lallemant y Surin. Para Lallemant, véase la introducción de F. Courel a su edición de la *Doctrine spirituelle*, pp. 7-36; J. Jiménez Berguecio, "Précisions biographiques sur le P. Lallemant", en *AHSI*, t. XXXIII, 1964, pp. 269-332, y su artículo citado en la nota 52. Para Surin, véanse S. Harent, "La doctrine du pur amour…", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. V, 1924, pp. 329-348; F. de Dainville, "La révision romaine du Catéchisme spirituel", *ibid.*, t. XXXIII, 1957, pp. 62-87; las introducciones de M. de Certeau en sus ediciones de la *Guide spirituel*, París, 1963, pp. 7-61, y de la *Correspondance*, *op. cit.*, pp. 27-89; del mismo autor, "Les œuvres de J.-J. Surin", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XL, 1964, pp. 443-476, y t. XLI, 1965, pp. 55-78; "L'illettré éclairé", *ibid.*, t. XLIV, 1968, pp. 369-412; "J.-J. Surin interprète de S. Jean de la Croix", *ibid.*, t. XLVI, 1970, pp. 45-70. Para Jean Rigoleuc, místico "salvaje" y pascaliano, demasiado poco estudiado, véase A. Hamon, "Qui a écrit la *Doctrine spirituelle*?…", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. V, 1924, pp. 233-268. Para Jean Suffren, véase L. Cognet, *La spiritualité moderne*, *op. cit.*, t. I, pp. 442-445. Para Jean-Baptiste Saint-Jure, *ibid.*, pp. 445-452.

y politiza las instituciones. Las expansiones nuevas de la acción pretenden renunciar a la conciliación de un "adentro" espiritual con un "afuera" que ha dejado de ser su visibilidad y su transparencia. Son asimismo movimientos separatistas, un equivalente, interno de Francia, de las emigraciones cristianas: asambleas secretas, exilios hacia el campo o bien lejos, ejercicios de retiro. Se imponen tres tipos; esas formas de apostolado, aunque tradicionales, se desarrollan en Francia a partir de iniciativas exteriores a la Compañía (las congregaciones nacidas alrededor del Oratorio, los retiros y misiones de los lazaristas, etc.), pero los jesuitas las retoman y las sistematizan.

1º. *Las congregaciones de la Santa Virgen* –cuya evolución se caracteriza por una especialización por edad (sobre todo a partir de 1630) y, luego, por categorías sociales y profesionales (artesanos, marinos, comerciantes, burgueses, eclesiásticos, nobles, etc.)– reproducen la organización de la sociedad, aunque a cada unidad la afecta una distancia propia. Siguen siendo esencialmente masculinas. Son grupos a menudo poderosos que añaden a las prácticas de piedad un intervencionismo bastante puritano. Una conducta moral, muy determinada por los imperativos de cada medio, se convierte en la marca social de una pertenencia religiosa.[61]

2º. *Las misiones* se vinculan con otra distinción social, ésa, creciente, que separa ciudad y campo: van "al campo". Allí se multiplican (375 misiones de Julien Maunoir en Bretaña, de 1640 a 1683), en ocasiones durante tres o cuatro semanas, pero en áreas limitadas. Utilizan técnicas comprobadas de reunión social y de pedagogía popular. Sus primeros objetivos son el aprendizaje de las plegarias esenciales, base de un lenguaje, y la práctica de los sacramentos, articulación visible de una pequeña cristiandad: luego, los sacerdotes residentes deben garantizar el mantenimiento de esos dos signos objetivos. Las misiones apuntan así a fundar una especie de "reducciones" en tierra campesina y "pagana". Estas "fundaciones" de pioneros, análogas a tantas otras contemporáneas, se inspiran en una gran utopía pedagógica que sólo se llevará a cabo con éxito en el Paraguay.[62] Pero ahora forman "refugios". Los países rurales, percibidos como "el otro" de "la corte y la ciudad", conllevan la ambivalente significación de ser diabólicos (supersticiones, brujería, etc.) y también las reservas "naturales" de nuevos comienzos para la Iglesia.

61 Véase J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie…*, *op. cit.*, pp. 286-292. Toda una literatura de manuales y de libros de plegarias, de meditaciones, etc., surgió de las congregaciones, en particular "los aguinaldos" marianos: véase C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, *op. cit.*, t. x, col. 438.

62 M. Haubert, "Indiens et jésuites au Paraguay. Rencontre de deux messianismes", en *Archives de sociologie des religions*, Nº 27, 1969, pp. 119-133.

De hecho, este apostolado, como en Bretaña, se apoya en un florecimiento previo de espirituales primero reunidos por la ciudad regional: por ejemplo, en Vannes, Juana la Evangelista, Margarita de Santa Ágata, Nicolazic, Armelle Nicolas, Pierre de Kériolet o Jean de l'Isle.[63] También supone tradiciones locales no tan diabólicas y más cristianas. Lo que los misioneros hacen confesar a los pueblerinos o lo que ellos perciben no se corresponde bien con los documentos sobre la vida rural.[64]

3º. *La organización de los retiros colectivos* prolonga las misiones. A las casas de retiro para hombres, la primera de las cuales fundan en Vannes en 1660 Vincent Hubby y Louis Eudo de Kerlivio († 1685), se añaden casas análogas para mujeres; por ejemplo, en Vannes en 1675, bajo la dirección de Catherine de Francheville († 1689). Como la Compañía se niega primero a dirigir retiros de mujeres (existen al respecto numerosos textos en la correspondencia con el general de la Compañía Jean-Paul Oliva, muy firme sobre este punto hasta su muerte en 1681), esos retiros son organizados por "comunidades" laicas, posteriormente provistas (a partir de 1688 para Vannes) de predicadores jesuitas. Son "refugios" de plegaria repitente, pero en un modo transitorio: una estructura monástica. Su minuciosa programación, por otra parte, reintroduce la preocupación moderna de la *técnica* y de la eficacia sociales en el retiro *espiritual*.[65]

63 Véase H. Marsile, *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, t. xxxv, 1955, pp. 31-37.

64 Véanse, para la Bretaña, Noël du Fail, *Propos rustiques* (1548), en *Conteurs français du xvi^e siècle*, París, 1965, pp. 599-659, y F. Dubuisson-Aubenay, *Itinéraire de Bretagne en 1636*, Nantes, 1902. También, L. Kerbiriou, *Les missions bretonnes*, Brest, 1933; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment…*, *op. cit.*, t. vi, pp. 66-117, sobre Maunoir y Le Nobletz. Entre los manuscritos, señalemos en especial el *Journal latin des missions de V. P. Maunoir* (Chantilly, Archives SJ, AG 3, copia), que explica un método centrado en los comportamientos y que busca separar dos espacios religiosos, el cristiano y el diabólico. Sobre los manuales, libritos, imágenes y octavillas de misión, véanse art. "Images et imagerie de piété", en *Dictionnaire de spiritualité*, *op. cit.*, vols. ii-vii, 1971, cols. 1519-1535, y publicaciones comparables en H.-J. Martin, *Livre, pouvoirs et société à Paris au xvii^e siècle*, Ginebra-París, 1969, pp. 793-797. Sobre las misiones de san Jean-François Régis († 1640) en el Velay, véase su biografía escrita por G. Guitton, París, 1937.

65 J.-J. de la Piletière, "Histoire de la première de toutes les maisons publiques de retraite", manuscrito, París, Bibliothèque Mazarine 3264 (un texto que es un programa); L. Martin-Chauffier, "La fondation de la première maison de retraite…", en *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, 1922, t. iii, pp. 313-332; G. Théry, *Catherine de Francheville*, 2 vols., Vannes, 1956 (informe de P. Blet, *AHSI*, t. xxvii, 1958, pp. 385-392); J. Héduit, *Catherine de Francheville…*, Vannes, 1957.

Estas creaciones representan una corriente que tiene muchos más signos en Francia. En otras palabras, la diferencia o la oposición *institucional* –entre distintas órdenes religiosas, entre jesuitas y jansenistas, o incluso entre católicos y protestantes– se superpone con escisiones *espirituales* (y sociales) más profundas. Aunque pesa sobre ellas, no determina aquello que, en las experiencias personales o colectivas, responde a la situación global. La verdadera división que atraviesa los cuerpos religiosos parece separar más bien a "*emigrantes*" que buscan en el extranjero de adentro o de afuera una figura social de la experiencia cristiana y a *técnicos* (eruditos, científicos, pedagogos) que, al asumir las nuevas prácticas, apuntan a reorientarlas corrigiéndolas desde el interior o poniéndolas al servicio de objetivos religiosos. Estas dos tendencias, por otra parte, se mezclan según combinaciones donde el papel de la institución se vuelve decisivo.

Hay dos rasgos sobre todo que impactan en las prácticas jesuitas que se pueden colocar bajo el signo de la *emigración*. Por un lado, congregaciones marianas, casas de retiro y misiones representan la voluntad de crear un *espacio* libre donde puedan resurgir los *signos cristianos*. El vocabulario del "refugio" o del "retiro", frecuente en los textos, ya lo indica. Pero las medidas de protección destinadas a poner distancia con el "mundo" y que regulan una iniciación progresiva con respecto a las actividades, las celebraciones o los secretos del grupo también recortan y llenan cada vez más un lugar que garantiza un valor propio a las expresiones cristianas. Deben permitir significar la fe y hacerle posible un espacio de enunciación.

Por otro lado, en las representaciones ideológicas o en las localizaciones de la acción, ese espacio tiene por característica ser *ajeno*. Lo define "el otro" social: la infancia, la locura, el salvaje, y sobre todo el "pobre pueblo del campo", a partir del cual se designa una ruptura entre él y el "mundo". Como el "salvaje", *el pueblo –el iletrado*, *el ignorante*, etc.– permite hablar ofreciéndole nuevas posibilidades culturales. Al mismo tiempo, es el lugar todavía *vacío* que se opone a la sociedad saturada de las ciudades, el nuevo mundo cuyas profundidades incultas llevan *en germen* la Verdad divina, pero también la tierra *por cultivar*, el objetivo de una educación. Desde ese punto de vista, los escritos procedentes de las misiones lejanas juegan en el interior el papel de una referencia simbólica.[66]

66 Véanse las *Lettres* de la China, del Japón, de la India, 1573-1606; las *Nouvelles des choses qui se passent en diverses et lointaines parties du monde…*, de los padres jesuitas, París, 1607; la *Histoire des choses… advenues tant ès Indes orientales que autres pays…*, de Pierre du Jarric, Burdeos, 1608-1614; las famosas *Relations de la Nouvelle-France*, de 1632 a 1672; las *Lettres édifiantes et curieuses*, a partir de 1711. También, G. Atkinson, *Les relations de voyage du XVII^e siècle*, París, 1924; H. Baudet,

Retorno a los "tesoros" ocultos en las "minas" de las campiñas, la misión –forma activa de lo que también desarrolla una espiritualidad– es igualmente educadora y conquistadora. Quiere hacer aparecer lo que los predicadores desean encontrar; hace decir al "otro" lo que ya ellos saben; ordena y selecciona las confirmaciones que esperan de los "simples". Poco a poco, la utilidad de esos "lugares" populares en la lucha contra la incredulidad o entre "religiones" y el desarrollo de la organización eclesiástica en una sociedad estabilizada harán prevalecer en el siglo XVIII la lógica de las conquistas sobre la de los "refugios". El perfeccionamiento de los métodos y la sistematización del discurso catequístico o administrativo casi no dejarán ya pasar la palabra del "otro", rural o salvaje.

Sin duda, en esta evolución, hay que tener en cuenta el hecho de que las prácticas resultan en adelante más importantes que las palabras. Así, la predicación apunta a la práctica sacramental o devota: el confesionario focaliza el discurso sobre la conversión. Las marcas sociales del cristianismo se convierten en signos de diferenciación más seguros que las confesiones de fe. Recíprocamente, la enseñanza catequística y las "instrucciones" de retiro reorganizan poco a poco el conocimiento religioso según las escisiones que inscribieron en ellos las divisiones entre grupos o "partidos".[67] La práctica predomina, y, con ella, las técnicas de acción que a ella conducen. No por eso el resultado dejará de ser, en las campiñas, un cristianismo práctico por mucho tiempo impermeable a las nuevas ideologías.

B. *La erudición y la ciencia,* en el otro extremo de la actividad apostólica, también articulan una espiritualidad con prácticas y técnicas.[68] A pesar de muchas reticencias, y esto hasta el siglo XVIII (véase I. de Laubrussel, *Traité des abus de la critique en matière de religion*, París, 1710), se desplaza una idea de la verdad. Según esos eruditos, "para los cristianos es importante no adorar a fantasmas" (Charles Du Cange): por lo tanto, hay que seleccionar las "cosas verdaderas" en la "falsa creencia de los pueblos". Una verdad histórica y "positiva" "ocupa" el lugar de la verdad. Pero la vida religiosa ya no se introduce en los métodos a los que obedece esta tarea, salvo a la manera del objeto (religioso) estudiado, o del lugar social del eru-

---

Paradise on Earth. Some thoughts on european images of non-european man, New Haven, 1965; M. de Certeau, "L'illettré éclairé", *op. cit.*

67 Véase J.-C. Dhotel, *Les origines du catéchisme moderne*, París, 1967.

68 Por ejemplo, Fronton du Duc († 1624), *Bibliotheca veterum patrum*, 12 vols., París, 1624; Denis Petau († 1652), *De doctrina temporum*, 2 vols., París, 1627; Jacques Sirmond († 1651), *Concilia antiqua Galliae*, 3 vols., París, 1629; etc. El primer volumen de los bolandistas data de 1643: véase B. de Gaiffier, "Hagiographie et critique", en *Religion, érudition et critique*, París, 1968, pp. 1-20.

dito (el autor es "de la Compañía de Jesús") o, por último, de la piedad que se añade exteriormente a dicho trabajo. Cartas y textos devotos de esos sabios manifiestan un deslizamiento: su espiritualidad se orienta o hacia las *virtudes morales* que implica la erudición (el trabajo científico se inviste de una moral), o hacia *virtudes religiosas* externas a la labor técnica pero propias del lugar (jesuita) donde se efectúa, o hacia la *utilidad* (apologética) y la "gloria" que pueden corresponder a la orden (es un tema central de la *Imago primi saeculi*, Amberes, 1640).

Cruzada para recuperar una "verdad" que no ha variado, la erudición adopta la figura de una *ética* científica, anclada solamente en el puerto de la vida religiosa por devociones ajenas a ese trabajo. Ser "buen religioso" y ser sabio: estas dos cosas se combinan pero se articulan mal; se ubican en redes sociales cada vez más distintas. Otro tanto ocurre con los jesuitas científicos, como los matemáticos C. Clavius († 1612), Grégoire de Saint-Vincent († 1667), G. Saccheri († 1733) y Louis-Bertrand Castel († 1757). Sus trabajos valen por sí mismos. El elemento religioso adopta la forma o de una ortodoxia que fija límites o de virtudes religiosas personales o jesuitas. Fuera de los prefacios de sus obras científicas, hay pocos documentos, hecho de por sí significativo.[69]

C. *El deber de estado* simboliza la tendencia que estructura la espiritualidad más difundida. Nacida con la especialización de las congregaciones y los apostolados (populares, escolares, etc.), toda una literatura es consagrada al deber de estado. En general se trata de las obras de vulgarización. Se dan como temas las *virtudes propias* de los diversos estados: príncipes, gente de mundo, maestros, soldados, domésticos, campesinos, esposos, viudas, alumnos, etcétera.[70]

La palabra *estado* llega cargada de una tradición teológica y espiritual que designa una "disposición del alma" habitual, un "grado" o un "orden" de la gracia, una de las etapas o de las "vías" de un itinerario cristiano o místico. A esta clasificación relativa a una evolución religiosa o espiritual la releva parcialmente una clasificación según un orden *social*. Una jerarquización de las funciones eclesiales o de los grados espirituales cede el lugar a la jerarquización de los "estados" socioprofesionales que, en esta literatura, se convierte en un código de las prácticas. Las virtudes se redis-

69 Véase E. C. Philips, "The correspondance of Chr. Clavius", en *AHSI*, t. VIII, 1939, pp. 193-222.

70 Véanse C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, *op. cit.*, t. X, cols. 497-507, y, como base doctrinal de esta espiritualidad, Luis de la Puente, *De la perfección del cristiano en todos sus estados*, 4 vols., Valladolid, después Pamplona, 1612-1616.

tribuyen de acuerdo con el orden establecido y con una organización de las tareas; por ejemplo, la justicia está afectada al amo, la fidelidad, al doméstico, etc. La profundización de la vida cristiana resulta ligada aquí con el lugar que se ocupa en la sociedad y la función que se ejerce en ella. Una ética social se insinúa en la espiritualidad.

Por tanto, la *casuística* tratará de proporcionar a la ley fundamental de cada estado una distancia cristiana, siempre relativa a una situación.[71] A la inversa, una reacción contra ese "orden" político que se impone a la moral se traducirá por medio de un retorno a la positividad del Evangelio y de la voluntad de determinar comportamientos cristianos a partir de la exégesis.[72]

D. *Correspondencias y dirección espiritual. Cartas.* En los escritos espirituales del siglo XVII, una región inmensa se ha vuelto otra vez silenciosa: una literatura epistolar, publicada por fragmentos, en gran parte desaparecida, constituyó sin embargo la mediación múltiple entre los textos editados en esa época y las voces perdidas de la dirección espiritual. Parcialmente editados o editables, poseemos elementos de la correspondencia de J.-B. Saint-Jure, Paul Le Jeune († 1664), J.-J. Surin, François Guilloré, Pierre Champion y, más tarde, de Cl.-Fr. Milley († 1720), Claude Judde y J.-P. de Caussade.[73] Género literario muy desarrollado en la época, la carta también tiene toda una tradición en la Compañía de Jesús, donde, desde el origen, una serie de *De scribendis epistolis* duplica las alrededor de 6.500 cartas que quedan de san Ignacio.

Esas cartas circulan. Al comienzo, con frecuencia tienen varios destinatarios, y pasan a otros. Por tanto, a menudo son doctrinales, y por otra parte son erosionadas y modificadas a medida que se amplía el círculo de lectores. La mayoría de los destinatarios son mujeres. El hecho no resulta sólo de una preservación mejor garantizada por las corresponsales. Por la cantidad y la longitud, esas cartas son mayoritariamente los garantes de una experiencia femenina, más independiente de la tradición teológica o clerical. Como ocurre con la *Introducción a la vida devota* de Francisco de Sales, forman la base y a menudo todo el contenido de los tratados espirituales. Así, la doctrina se elabora a partir de esas cuestiones, que constituyen el núcleo generador de las respuestas. Es la recíproca de interrogaciones

71 Sobre la casuística, véase E. Coumet, "La théorie du hasard est-elle née par hasard?", en *Annales ESC*, t. XXV, 1970, pp. 574-598.

72 E. Hamel, "Retours à l'Evangile et théologie morale en France et en Italie aux XVII[e] et XVIII[e] siècles", en *Gregorianum*, t. LII, 1971, pp. 639-687.

73 Véase C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, *op. cit.*, t. X, cols. 1335-1337.

y orientaciones, sobre todo femeninas, cuyo lenguaje original ha desaparecido. Este discurso dialogado, cuya mitad aquí falta, resurge en otra parte, en la forma de *Diálogos* que se da a tantos tratados.

Una práctica del lenguaje del otro. Estas cartas son el indicio de una situación más general, que permite explicar por medio de una red de "correspondencias" dos aspectos de la espiritualidad jesuita francesa del siglo XVII. Por un lado, su lenguaje se renueva a partir de aquel al que responde y del que recibe ampliamente sus términos y temas. Por otro lado, en esa elaboración nueva, la relación con el otro representa un papel esencial: algunas "verdades" y experiencias ya no se enuncian en el interior de un *corpus* literario estable, como lo hacía la espiritualidad monástica medieval, sino gracias a la recuperación, a través de un clérigo (hombre de discernimiento), del lenguaje diferente que viene de las mujeres, la campiña o los salvajes. *Una hermenéutica del otro* es fundamental para eso, es decir, una práctica espiritual del lenguaje del otro.

En el momento en que la exégesis se vuelve ciencia positiva, parece que la exégesis *espiritual* resurge en las correspondencias, en las biografías, en las cartas de misioneros, mucho más que en la lectura alegorizante de las Escrituras. Un ejemplo entre mil de esas biografías de hermeneutas espirituales, pero un muy bello libro, es la *Vida del señor de Renty*, de J.-B. Saint-Jure (1651). De igual modo, la *Vida* de Armelle Nicolas, inspirada por V. Huby (1678), la *Vida de Madame Hélyot*, de J. Crasset (1683), y tantas otras análogas: diálogos exegéticos donde el otro es el principio de un lenguaje espiritual interpretativo.

Conflictos y debates doctrinales

En el siglo XVII, la historia de los jesuitas está llena de polémicas. También su literatura espiritual. No es sólo el efecto del éxito y las resistencias que suscita, ni el resultado de una mera oposición entre doctrinas. Marcada ya en la voluntad de "ruptura" y de "reforma", la agresividad radica más profundamente en el hecho de que cada posición se define en una relación con su otro. El rechazo del "partido" adverso es el modo en el cual un grupo se determina. Esta dependencia respecto de un "afuera" lo convierte en lo que especifica la expresión del "adentro" por medio de una inversión o una contradicción. Más que en otras épocas, la frontera organiza las regiones que separa.

Esta pertinencia del corte juega muy fuertemente en la elaboración doctrinal de los jesuitas, debido a que allí lo *propio*, lo "interior", es más de orden *práctico*, y que el lenguaje sigue por tanto más dócilmente la ley de

una determinación recíproca. Pero, por eso mismo, esos discursos antinómicos, estrechamente relativos unos a otros, revelan coherencias que ubican a la Compañía en conjuntos más vastos. Lo que aparece en esos debates son las determinaciones socioculturales de la época y los problemas así impuestos a la experiencia cristiana. Las crisis que marcan la segunda parte del siglo –jansenismo, quietismo– remiten por consiguiente de manera simultánea a las interrogaciones de la época y a la reacción particular de los jesuitas.

A. *El jansenismo y los jesuitas.* Si la interpretación de san Agustín (cuya autoridad, a partir de 1640, reemplaza a la del Pseudo Dionisio) suministra al debate sus referencias ideológicas y léxicas, la cuestión abierta concierne más fundamentalmente a las posibilidades del cristianismo en la sociedad que se instala. En su mayoría (no es el caso de los "reformadores" místicos), los jesuitas optan por la adaptación, mientras que los jansenistas les oponen la radicalidad profética de un corte respecto del "mundo". De hecho, las cosas son más complejas.

En primer lugar, la misma *coerción* de *una ruptura* se impone a todos. Entre los jesuitas, la adaptación descansa en la posibilidad de una separación entre prácticas interiores, firmemente establecidas, y la movilidad de los discursos y los comportamientos exteriores. El corte existe también, en consecuencia, pero oculto por las tareas objetivas. La tentación es olvidarlo y reducir esa combinación a la lógica de la actividad "exterior". Entre los jansenistas, el movimiento, al ampliarse, relativiza muy rápidamente su expresión profética o teológica originaria para definirse, a partir de Arnauld y Nicole, por medio de una ética propia. Para ambas partes, el debate se concentra en el terreno de la *moral práctica*.

Aunque se mueven sobre el mismo suelo, el de las conductas, ambos "partidos" se sitúan de manera diferente respecto de los comportamientos sociales. Los jesuitas forman un cuerpo ya constituido (una orden) que se apoya en prácticas internas para "salir" afuera. Los jansenistas, "seculares" y laicos, parten de una teología berulliana, doctrina sacerdotal y mística de la "jerarquía" eclesiástica, modelo fuertemente estructurado de una cristiandad en reducción, al que quieren proveer de una efectividad social. El "refugio" es el postulado de la acción jesuita y el proyecto de la doctrina jansenista; al respecto, está a la zaga de los *religiosos* y por delante de los *seculares*.

Por eso, la *relación de la teología con las prácticas* no es la misma para ambas partes. Para los jesuitas, la práctica es el "lugar protegido" donde se producen los discursos y las acciones. Para los jansenistas, si bien la práctica es la prueba decisiva, además se desprende de la doctrina: su actitud,

por tanto, está mejor trazada en el lenguaje, es más "racional", también más elitista (sus primeros propagadores son obispos e intelectuales, hasta que se difunda entre los sacerdotes ilustrados del siglo XVIII), menos hundida en la opacidad de un cuerpo, más difundible, pues, y manifiesta con mayor claridad la cuestión que se plantea a todos.

Por último, la intervención en los comportamientos sociales no se localiza en los mismos lugares. Los jansenistas privilegian lo *litúrgico*, lenguaje visible de opciones teológicas, y, sobre el fondo de la sociedad, recortan prácticas sacramentales y escriturarias. Los jesuitas apuntan a la vida *civil*, allí donde una educación espiritual de la voluntad se articula con tareas efectivas y se marca sobre ellas. El trabajo indefinido de la casuística será especificar qué modificación introduce el ejercicio de una interioridad en las leyes objetivas de cada situación. La "moral de los jesuitas" no deja de jugar en torno de la dicotomía, para superarla. Pero toda esta literatura confiesa la dificultad de la tarea y se inclina cada vez más del lado de las prácticas de "devoción". Los innumerables títulos donde aparece el binomio *piedad* y *moral* ya traicionan, por la misma conjunción, el lugar de la fractura.

B. *El quietismo.* A primera vista, la querella del quietismo, a fines de siglo, repite el antimisticismo de los años 1640 a1650: los mismos temas y las mismas referencias.

Su referencia oficial es la *Guía espiritual* de Miguel de Molinos (Roma, 1675; traducción italiana, Roma, 1675; traducción francesa de Cornand de la Croze, en su *Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme*, Amsterdam, 1688). Como cuarenta años antes, la ofensiva contra los "contemplativos" parte de Roma en 1685, para desembocar en 1687 en la inclusión en el Index de la "nueva teología mística" de Molinos y en la constitución *Caelestis Pastor* (20 de noviembre de 1687), "carta del antiquietismo de fines del siglo XVII".[74] Convertido en el especialista de la espiritualidad con su *Traité de l'oraison* (1679), retomado como *Traité de la prière* en 1695, Nicole es "uno de los intermediarios por donde pasa en Francia ese antimisticismo romano que tan bien corresponde a sus principios".[75]

Los jesuitas están divididos. En un primer nivel, son mayoritariamente antimísticos, pero, contra el "partido" jansenista, son los aliados objetivos de los quietistas. Sin embargo, la división es más seria. Algunos "espirituales" jesuitas son denunciados como quietistas. Como Guilloré, apolo-

74 J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, París, 1972, p. 514.

75 *Ibid.*, p. 460. Sobre las intenciones de Nicole, véase B. Neveu, *Sébastien de Pontchâteau*, París, 1969, p. 647.

gista caluroso de fray Malaval, perseguido por Nicole, quien reunió de él extractos "donde hay cosas horribles";[76] como Surin, a quien se refiere Fénelon y cuyo *Catecismo*, en su traducción italiana, es puesto en el Index en 1695. De 1697 a 1700, un grupo de jesuitas quietistas, en la provincia galobelga, preocupa mucho a T. González, el general de los jesuitas.[77]

En cambio, la doctrina jesuita es hostil a la "mistiquería" de los "nuevos iluminados". El antiquietismo de P. Segneri (*I sette principi…*, Venecia, 1682; traducción francesa, *Le quiétisme ou les illusions de la nouvelle oraison de quiétude*, París, 1687) no es otra cosa que la situación previa a la que se encuentra en Dominique Bouhours o en Louis Bourdaloue.[78] *A priori*, este antiquietismo es normal: el abandono se opone a la eficacia; la pasividad espiritual, a la meditación metódica; el amor puro, a la "utilidad". Pero, más radicalmente, con el amor puro, con la negación de una relación necesaria entre la experiencia espiritual y la felicidad celestial, con la crítica de los objetos de conocimiento, con la apología del "vacío" y de lo afectivo, el quietismo supone o profesa el deterioro de una cosmología religiosa, la imposibilidad de articular el deseo con un mundo (futuro y presente) y de formularlo en los términos de aquello en lo que se convirtieron el saber y la sociedad. Con la experiencia como testigo, esta ruptura es más fundamental que aquella, ética y social, que promueve Port-Royal en nombre de una teología mística de la jerarquía eclesiástica: ella dibuja el *fracaso secreto del reformismo postridentino*, que pretendía reinscribir la gracia en una figura sacramental, visible y social.

Si bien la hostilidad entre jesuitas y jansenistas marca una oposición entre dos épocas, entre dos teologías o entre "seculares" y regulares, además se despliega en el interior del campo que ha creado la misión postridentina, igualmente esencial para esos hermanos enemigos. Es por tanto secundaria respecto de la cuestión que abre el quietismo al separar de los lenguajes sociales la radicalidad del deseo espiritual. Los jansenistas lo percibieron con lucidez y, al hacerlo, se alejaron, con Arnauld y Nicole, del profetismo paradójico de Saint-Cyran. En el conjunto, más asegurados en sus residencias, menos sensibles a los problemas doctrinales, los jesuitas no dejaron por ello de ser muy reservados, salvo cuando el embrollo

76 Antoine Arnauld, *Œuvres*, París, 1775, t. II, p. 766.

77 Véase H. Hillenaar, *Fénelon et les jésuites*, La Haya, 1967, pp. 309-313.

78 D. Bouhours, *La vie de M^me^ de Bellefonds*, París, 1686, pp. 80-81. Véanse, de L. Bourdaloue, su famoso "Sermon sur la prière" (1688), en *Œuvres*, ed. de É. Griselle, París, 1922, t. II, pp. 325 y ss., y de Charles de la Rue, *Panégyrique de sainte Thérèse* (1698), ed. sospechosa en *Panégyriques des saints*, París, 1740, t. I, pp. 307-348.

de las batallas antijansenistas los cegaba o cuando su experiencia, al radicalizarse, los llevaba a las cercanías del quietismo.[79]

Pronto, el jansenismo, al politizarse, y la corriente jesuita, al obedecer a la división de las tareas técnicas y las prácticas devocionales, aportan una suerte de confirmación a la experiencia quietista en la medida en que desarticula el movimiento espiritual de la objetividad social o intelectual. En todo caso, es de esta forma como resurgen a fines de siglo los debates sobre la Humanidad de Cristo que habían marcado su comienzo.[80]

C. *Los teólogos y los espirituales.* Estos debates generales se reproducen en el interior de la Compañía, en particular con los conflictos entre teólogos y espirituales. Según uno de sus aspectos, el antiquietismo defiende la teología eclesiástica contra la "ciencia de los santos" (donde los "santos" designan entonces lo que hoy llamamos los "místicos"), y no es un azar si Fénelon hace deslizar la teología hacia una teodicea.

San Roberto Belarmino († 1621) representa el tiempo de un concordato cuando su juicio encuentra a los místicos más oscuros que erróneos (*De scriptoribus ecclesiasticis*, Roma y Lyon, 1613; París, 1617; etc.). Pero, desde las grandes discusiones españolas (desde el *Index* de Gaspar de Quiroga en 1588 hasta la oposición de Juan de San Tomás a Suárez y al carmelita Tomás de Jesús en 1637, por ejemplo), la mística es un lugar de discordia donde vuelve, pero en función de la experiencia cristiana, "la interminable y omnipotente cuestión de la gracia".[81] Simultáneamente, pone en entredicho la función de la *experiencia* respecto de las instituciones doctrinales (es decir, el carácter eclesial de la verdad) y la relación entre *naturaleza* y *sobrenaturaleza*. Estas dos cuestiones coinciden sin cesar y se complican con una interferencia con la jerarquización antropológica que se debe establecer entre voluntad e inteligencia. Pero no por eso son menos distintas.

1º. *La experiencia.* En las discusiones, la institución, primero presentada (según una perspectiva dionisiana y berulliana) como una "orden" de la gracia, aparece cada vez más con la forma mediadora de la *tradición*, o sea, de una objetividad histórica suministrada por la "teología positiva". Este desplazamiento del cosmos espiritual al texto tradicional es significativo.

En adelante, al *hecho* de la experiencia se opone el *hecho* de lo que siempre se creyó. Debate entre la voz y la escritura, entre lo irreductible de la vivencia y la positividad estable del texto. Más aun, la "experiencia" entre

79 L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église*, *op. cit.*, analiza el problema de conjunto. J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, *op. cit.*, pp. 439-695, da la presentación de la querella más precisa hasta la actualidad (1685-1699).

80 J. Orcibal, *La rencontre du Carmel… op. cit.*

81 P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe classique*, París, 1966, p. 461.

los espirituales remite a la actualidad de una *enunciación* que sería el lugar mismo donde habla el Espíritu; la "tradición" en los teólogos implica lo dado de *enunciados* inmutables (escriturarios, conciliares, etc.) cuya verdad originaria sería conservada gracias al rigor de los razonamientos que desarrollan sus consecuencias o gracias a la permanencia de las instituciones eclesiales. Mediante la coerción de las controversias, por otra parte, se obliga a los espirituales a ubicarse también en el terreno de la tradición y a constituir una "tradición mística" esencialmente formada por "modernos".

2º. Una tesis teológica agrava el debate: únicamente lo "*natural*" sería susceptible de experiencia porque, según una posición frecuente que lleva al extremo la teoría de lo sobrenatural de pura "modalidad", el orden de la gracia está sobreañadido al de la naturaleza (posición que no se encuentra entre los teólogos como Belarmino o Suárez). Para muchos maestros teólogos –a menudo, teñidos de nominalismo y preocupados por combatir la "persuasión interior" protestante–, la autoridad extrínseca de postulados revelados se coordina con la autonomía de la razón natural. Por el contrario, los espirituales se refieren a un "instinto" basado en las fuentes, que sumerge progresivamente la experiencia. Según los casos, lo designan con los términos del "deseo" agustiniano, del "fondo" renano-flamenco o de esa "voluntad" que es el más allá absoluto, inaccesible, de todo lo pensable. Por eso, para Surin, lo espiritual es "ese amante en el amor abstraído / Que ya no ve ni gracia ni naturaleza / Sino el solo abismo en el que ha caído".[82]

Estos dos polos organizan las disputas, que se multiplican.[83] Entre ellos se ubican los jesuitas, a quienes su propia experiencia y la de la dirección espiritual llevan a *conciliar* la posición doctrinal con el conocimiento que tienen de angustias y oraciones más radicales. En efecto, parece que una concepción demasiado estrecha del conocimiento, el peso que ejerce la búsqueda positiva y la sospecha que existe sobre la ortodoxia de los místicos paralizaron, a fines de siglo, la elucidación de una experiencia que a su vez fue dañada. Sin duda, también hay que atribuir a un pudor clásico la reacción de los religiosos alarmados por los excesos afectivos de los "místicos" contemporáneos. La mayoría de los escritores acusados de quietismo tienen *un estilo* arqueológico que impacta como una discreción urbana, que los engaña incluso a ellos y que traiciona asimismo a una impotencia del lenguaje.

Entre esos hombres del equilibrio incierto están Jean Crasset (1618-1692), que con medias palabras confiesa "heridas" que son "bodas", poeta oculto

82 J.-J. Surin, *Cantiques spirituels*, París, 1664, cántico 5, estrofa 19, p. 24.
83 Véase J.-J. Surin, *Guide spirituel*, *op. cit.*, pp. 39-50.

tras el biógrafo del señor y la señora Hélyot (1683);[84] François Guilloré (1615-1684), autor de los *Secrets de la vie spirituelle* (1673), una obra cuya perspicacia se agudiza al estar habitada por el respeto por las vías de lo Insospechado; Louis Bourdaloue (1632-1703), muy ligado con Crasset y que es *el* predicador de la corte. Bremond dijo esto de él, que además vale para muchos otros: "Él mismo es un místico, pero que se ignora, ya sea porque no supo deslindar la filosofía que implica su experiencia personal o porque, desalentado primero por algunos términos insólitos o demasiado prometedores en apariencia, descuidó profundizar los escritos de los maestros".[85] Pronto también aparecerá Claude Judde (1661-1735), mientras llega Jean-Pierre de Caussade (1675-1751), que entregará el secreto encerrado en esos discursos a los que contiene la prudencia.

En esta reserva moralizante y reverencial puede reconocerse el indicio de un problema más general. *Faltó una teoría* que articule esas experiencias. Pero no es seguro que hubiera sido posible en el lenguaje social de la época.

El "corazón" y la política

A. *La Colombière (1641-1682).* En una carta de 1671 a su cofrade D. Bouhours, Claude La Colombière la emprende con un capítulo de *La vie de dom Barthélemy des Martyrs* (1663, libro 1, cap. 4), cuyo autor, Pierre Thomas du Fossé, muestra cómo el dominico "une la plegaria y la meditación a la ciencia de la teología escolástica".[86] Este rasgo es significativo. Los dos corresponsales, por otra parte tan diferentes, ya no son sensibles al gran proyecto de una alianza entre la teología y la piedad tal como la habían definido Louis Bail (*Théologie affective*, 1638-1650), Louis Chardon (*La croix de Jésus*, 1647) y Guillaume de Contenson (*Theologia mentis et cordis*, 1668). Participan de una generación que ha dejado de creer en eso. Para esos letrados integrados en la sociedad de la época por sus actividades y su cultura, esta "teología" hace el papel de extrinsecismo. En adelante, la tensión se ubica entre los *objetos* de la ciencia o de la acción y el *vacío* del yo, cuya vanidad denuncian los moralistas. Se traza un deseo, pero a través de una crítica indefinida de la ilusión.

La acribia desmitificadora que aprendió entre los "delicados" conduce a La Colombière a un desenlace que lo lleva cerca de la "pobre gente", "sin

84 Véase H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment…*, *op. cit.*, t. VIII, pp. 289-309, y t. IX, pp. 311-339.

85 *Ibid.*, t. VIII, p. 352. Véase R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue*, Lovaina, 1927.

86 C. La Colombière, *Œuvres complètes*, ed. de P. Charrier, Grenoble, 1901, t. VI, pp. 277-279.

letras" e "idiotas".[87] Hasta el celo apostólico es sospechoso,[88] así como "el encanto que se encuentra en cambiar los corazones": quedan "los pequeños lugares y los pueblos", que para este letrado representan una geografía del sentido.[89] La confianza renace en el fondo de la sospecha, cuando el empobrecimiento se transforma en maravilla ante el gesto de quien viene y da sin condiciones.

B. *El Sagrado Corazón: espiritualidad y política.* De una manera más marcada todavía, esta devoción privilegia la relación del *corazón* (la interioridad individual) con la sociedad *civil* (donde una mayoría de católicos todavía ve una figura de la cristiandad). Respecto de esa articulación de la experiencia íntima con la organización global del país, las mediaciones eclesiásticas pierden su importancia (precisamente cuando los defensores de la devoción se dedican a proveerla de una expresión *pública*; por ejemplo, 1672: oficio y misa del "divino Corazón de Jesús"). De la literatura, la iconografía y las prácticas que, a partir de Marguerite-Marie (revelaciones de 1675), reutilizan y metamorfosean una tradición muy antigua, retengamos, desde el punto de vista que nos interesa, solamente dos rasgos.

La devoción al Sagrado Corazón no recibe su carácter afectivo y doliente sino del siglo XIX. En el XVII, más bien connota el deber para el católico (*corazón* designa entonces la persona y no ya, como en la Edad Media, la Iglesia) de participar en la "reparación de honor" exigida por la "rebelión" del "pueblo elegido" contra la "voluntad" del "rey poderoso" que es Jesús. Es una reacción ante la evolución del país. A partir del período 1673-1675, con un vocabulario jurídico y político ya arcaizante, la devoción del Sagrado Corazón asocia el sentimiento de una responsabilidad (hay un "deshonor" por lavar) y una lectura providencialista de las grandes crisis nacionales (1688 y 1689 sobre todo), consideradas castigos. Inspirada por la esperanza de la "salvación" que acarrearía la restauración de un orden político cristiano, estará cada vez más marcada por el fracaso de esa *reconquista* religiosa.

Por otro lado, el "corazón" recorta en el espesor del mundo un espacio interior donde plantar los signos cristianos y profesar la fe. Esta espacialización de lo espiritual retoma la problemática de las "moradas" (teresianas) o de las "residencias" (berullianas). Reproduce en las representaciones el trabajo que funda los "refugios". El proyecto de hacer *vacío* en el (demasiado) *lleno* social, sin embargo, no crea más que un lugar utópico (o atópico). El corazón, lugar de la paradoja, concilia los contradictorios (el

87 C. La Colombière, *Écrits*, ed. de A. Ravier, París, 1962, t. I, p. 97.
88 *Ibid.*, p. 169.
89 *Ibid.*, p. 158.

corazón designa una cosa y su contrario), sin contenido propio. Traza más bien una escisión y una reduplicación en todo ser (lo que importa no es el hombre sino su corazón; no es Dios sino el corazón de Dios; pero también el corazón de Dios está en el hombre; el corazón del hombre está en Dios; etc.): el corazón es el más allá de todo lo real, la marca indefinida de un *corte*, el no-lugar de todo lugar.

En la imaginería popular, lo esencial es la separación entre el corazón interior y el espacio mundano; es la piel-caparazón del corazón, que uno puede o no atravesar, perforar, abrir. Un ejemplo de la época es *Le cœur dévot* (Douai, 1627), en el cual Étienne Luzvic († 1640) comenta las imágenes de A. Wierix.[90]

C. *La política de los jesuitas.* La politización de la vida religiosa es la recíproca de esa interioridad, doble invisible de la realidad individual o social.

Un indicio: el papel que representan los confesores del rey, en particular François de la Chaise, confesor de Luis XIV durante treinta y un años (1675-1706), que ejerce una influencia decisiva en todos los asuntos de la Compañía francesa. Su autoridad desborda ampliamente lo que había previsto en 1602 la ordenanza de Claudio Aquaviva sobre los confesores de los príncipes.[91] Semejante práctica también acarrea modificaciones doctrinales: la "sumisión política" predomina sobre la obediencia religiosa. El padre De la Chaise escribe en 1681 a su superior general Jean-Paul Oliva que las ordenanzas reales "obligan en conciencia por el derecho más antiguo, divino y humano, natural y positivo", y prevalecen sobre las órdenes del general, que rigen sólo "en virtud de la piedad y de votos espontáneamente contraídos".[92]

Algunos años más tarde, una memoria colectiva de jesuitas franceses declara: "En la concurrencia de dos órdenes opuestas dadas a un religioso francés, una por el rey y la otra por el legítimo superior [...] es un pecado grave contra la religión, contra la fidelidad y contra la justicia obedecer al (superior) general o al superior local en perjuicio del gobierno del rey". En 1698 se censura en el Colegio romano la tesis del jesuita español Juan Bautista Gormaz: "*Religiosus plus tenetur obedire suo regi quam praeposito*

90 Véanse J. Le Brun, "Politique et spiritualité: la dévotion au Sacré-Cœur", en *Concilium*, Nº 69, 1971, pp. 25-36, y C. Legaré, "La structure sémantique de 'cœur' dans l'œuvre de Jean Eudes", tesis fotocopiada, 1972.

91 *Institutum societatis Iesu*, Florencia, 1893, t. III, pp. 281-284.

92 ARSI, *Gall. 72*, f. 68. El secretario romano resume: "Jussa regis obligant ex jure divino et humano, naturali, positivo. Mandata superiorum ex voto sponte suscepto" (*ibid.*).

generali".[93] Se trata de dos casos extremos, pero en todas partes un nacionalismo se convierte en la forma social de la vida religiosa.[94]

Esta politización se apoya simultáneamente en la teología tradicional que sostiene el poder político en el mediador de un orden divino (el rey es un "principio inseparable de la verdadera religión"), en las teorías modernas que establecen la autonomía de lo "natural" y del derecho positivo, y, más aun, en la experiencia cotidiana de una sociedad en vías de secularización. En el curso de las controversias, contribuye a acelerarla el apoyo que, desde Enrique IV, la Compañía espera del poder. Pero se la compensa con un refuerzo de las prácticas religiosas en el interior de las "residencias", con un encierro y un opacamiento del lenguaje espiritual en esos lugares de seguridad donde se desarrollan virtudes silenciosas. Esta combinación, fuertemente establecida desde comienzos de siglo, va a tornar cada vez más difícil la elaboración de un lenguaje espiritual en el siglo XVIII. La experiencia se confiere en las *prácticas*: prácticas sociales o técnicas "afuera", prácticas de piedad "adentro".

93 ARSI, *Fondo gesuitico 672*, f. 637.

94 Véanse G. Guitton, *Le Père de la Chaise*, París, 1959; P. Blet, "Jésuites gallicans au XVIIe siècle?", en *AHSI*, t. XXIX, 1960, pp. 55-84.

8
El pensamiento religioso en Francia (1600-1660)

LA RELIGIÓN EN LA SOCIEDAD

Desplazamientos estructurales. Durante los primeros dos tercios del siglo XVII, una laicización de la sociedad produce finalmente, en el cristianismo francés (en su mayoría, católico), dos efectos en apariencia contrarios: un refuerzo de las prácticas religiosas y una transformación de los sistemas de pensamiento. Esta distorsión radica en una creciente diferenciación entre el campo, donde la práctica progresa, y las ciudades, donde los procedimientos de la reflexión se diversifican al desacralizarse. El reformismo cristiano, por otra parte, es en gran medida un fenómeno urbano y laico. Se desarrolla en las ciudades (un quinto de la población), que representan el papel decisivo en la reorganización económico-política y se forman en una "sociedad" cada vez más distinta del "pueblo" del campo. El retorno a la vida rural será un objetivo, ante todo económico, del siglo XVIII. En tanto, el siglo XVII se urbaniza. También lo hace el pensamiento religioso, que tiene las características de su lugar de producción, lugar "civil" y político donde se inauguran las conquistas de una burguesía.

Recíprocamente, el campo, para las iglesias, se convierte en un *objeto* de asistencia pública (las "obras de caridad") y de organizaciones evangelizadoras (las "obras de misión"), que apuntan a consolidar la base gestual y acostumbrada de la pertenencia a una comunidad cristiana. Por lo tanto, las prácticas religiosas se desarrollan y, por otra parte, garantizan un control urbano de la vida rural. A pesar de los resultados que se han obtenido a través de un inmenso trabajo misionero, una laicización general de la cultura se manifiesta también en los medios populares, por la permanencia y, en ocasiones, la resurgencia de un imaginario más antiguo que el cristianismo, o por el progreso de una sabiduría experimental y pro-

fana que deja marcas en la vida cotidiana y la emancipa lentamente de las regulaciones eclesiales.

La expresión cristiana obedece a esa escisión. Se diferencia poco a poco según una redistribución sociocultural que la orienta hacia una espiritualidad de ciudadanos o hacia un encuadramiento pedagógico del campo. En el curso del período, se reconstruye tanto alrededor de "la honestidad" civil, crítica y moralizante que se articula con la socialización urbana, como a partir de una voluntad de mantener (o restaurar) el "orden" y el "teatro" religioso al servicio de una sacralidad nacional. Por cierto, al lado de estas dos corrientes mayoritarias, hay una tercera, profética o mística, más reformista, anunciadora de revoluciones venideras, pero minoritaria, cuyo flujo se ubica entre 1620 y 1630, y cuyo reflujo se produce hacia 1660: la radicalidad de una ruptura se traduce por medio de una partida hacia el "pobre" pueblo del interior o hacia la lejanía de las naciones "salvajes", y por medio de la creación de "refugios" (un "leitmotiv" de la literatura espiritual) en el modo de asociaciones secretas, de ermitas, de fundaciones en forma de "retiros" y experiencias "ocultas al mundo".

En el pensamiento, una mutación diferente, pero paralela, distingue la década de 1660 del comienzo de siglo. El centro de la reflexión se desplaza del dogma a la moral. El sistema que hace de las creencias el marco de referencia de las prácticas y al que resquebrajan las divisiones entre iglesias es reemplazado lentamente por una ética capaz de regular las actividades sin depender de las diferencias doctrinales. Fijados en primera instancia en el problema de la herejía –querellas entre iglesias preocupadas cada una por ofrecer a su propio cuerpo de verdades su valor totalizador–, los debates conciernen pronto a las conductas más que a las convicciones; giran alrededor de la *moral práctica*. A fines de siglo, el quietismo dará al problema ético la forma extrema de una oposición entre un cristianismo alineado con una organización histórica y moral de las prácticas y aquel que disocia de la actividad social o intelectual la experiencia espiritual del "puro amor". Es el síntoma de la evolución que, de hecho si no de derecho, exilia las convicciones cristianas fuera del reino objetivo donde las prácticas sociales se articulan con un orden moral. Así se dibuja una modernidad, que transforma la relación entre la moral y la religión, así como el papel de la práctica en la teoría.

Dos aspectos de la situación francesa ejercen una influencia decisiva en la metamorfosis que se opera en el transcurso de estos años: la división de las iglesias y el nacimiento del Estado.

El trabajo de la división. A fines del siglo XVI y comienzos del XVII, la oposición entre católicos y reformados acelera una "disgregación de los

principios y estructuras de base de la Edad Media" (Joseph Lortz). Despojadas de su autoridad, las evidencias referenciales sobre las que se apoyaban el pensamiento y la acción dan motivo a la sospecha. Es un tiempo segundo, tras las guerras de religión. Los paradigmas sociales a menudo resisten a la crítica de que son objeto, como si la erosión que allí produce la impugnación estuviera en un primer momento oculta por los combates entre defensores y atacantes. Poco a poco, sin embargo, la duda se manifiesta en las certezas que parecían no ser amenazadas sino desde el exterior; hace aparecer una relativización que las socava desde el interior.

En efecto, agresividad y escepticismo caracterizan a la literatura religiosa de comienzos de siglo. La división relativiza cada una de las dos iglesias enemigas; provoca entre ellas una multiplicidad de posiciones intermediarias y de pequeñas iglesias. Los panfletos proliferan. En todas partes suena un vocabulario belicoso. Pero las *demostraciones* polémicas traicionan las dudas. Las *Respuestas* y las *Defensas* más fuertes no pueden reparar aquello que en los ataques empaña una credibilidad. Las certezas son deterioradas por esas querellas, así como por los pasajes o "conversiones" de un campo al otro, por la multiplicación de "verdades" que ahora son discutibles sin ser demostrables o por torneos indefinidos en cuyo transcurso una "victoria" sobre el adversario a menudo es el sustituto efímero de una seguridad interior. A esto se añade el efecto de los grandes descubrimientos en el extranjero: el más vigoroso de los cinco *Dialogues* de La Mothe le Vayer se titula "De la diversidad de las religiones". Asociadas por los relatos de viajes con sociedades ofrecidas como modelos a esa Francia desgarrada, las religiones del Nuevo Mundo, de Asia o de África relativizan las pretensiones del cristianismo, en espera de que, a partir de mediados de siglo, ofrezcan a las misiones católicas el espacio de un expansionismo evangelizador y compensatorio.

Las partidas efectivas hacia otros lugares, a la vez rupturas, fugas y conquistas de otras tierras, sin embargo, tienen en el siglo XVII menos impacto que la literatura de viajes a la que dan lugar y que se difunde en Francia. Por un lado, desde la *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil* (1578), del reformado Jean de Léry, "breviario del etnólogo" (Lévi-Strauss), se valorizan la experiencia y la observación; se privilegian las particularidades locales. De ese modo, esta literatura suministra a la erudición científica sus cuestiones previas conceptuales y también una información. Pero, por otro lado, ya sea que provenga de Brasil (Claude d'Abbeville, *Histoire véritable…*, 1615), de Madagascar (M. Nacquart, *Lettre… à monsieur Vincent* [de Paul]…, 1650) o del Canadá (las *Relations de la Nouvelle France*, 1632-1672), constituye a los misioneros en pedagogos de los "pobres pueblos",

en una posición de autoridad y de saber que va a repetirse pronto en la conducta "ilustrada" de los clérigos respecto del campo francés; además, al combatir las "supersticiones" salvajes, pone a distancia las religiones extranjeras, transformadas en sistemas objetivos sometidos a un examen polémico, y, de este modo, fabrica el aparato que la crítica francesa va a volver contra las iglesias.

"Partidos" en el Estado. Obsesionado por la fragilidad de sus postulados y por la urgencia de una *reconquista*, este pensamiento combatiente recibe de la coyuntura una forma literaria y social que sobrevivirá al tiempo de las guerras. La controversia va a determinar la expresión religiosa, como si un trauma inicial organizara en adelante en "partidos" (el "partido devoto", el "partido" jansenista o el jesuita, etc.) los diversos movimientos que nacen en el interior de cada tradición. La forma defensiva y ofensiva que una Iglesia se dio frente al "otro" se repite en el interior de cada una, en las relaciones que sus tendencias doctrinales mantienen entre sí. La diferencia es a la vez lo inevitable y lo intolerable. Cada "Iglesia", grande o pequeña, aparece como una "herejía" en un espacio público donde por lo común ninguna "ortodoxia" religiosa es reconocida.

Esta impugnación recíproca exige de todas partes un recurso al poder real. Al adquirir la fuerza administrativa y moral que condiciona cada vez más la supervivencia, la audiencia y el desarrollo de las iglesias, el Estado monárquico colma también el vacío que ha dejado esa ortodoxia faltante. En la teoría de los juristas franceses, como en la práctica gubernamental, la unidad tiene una forma nacional más que religiosa. Un arbitraje político se impone progresivamente a las instituciones cristianas. Laicos y pastores, por otro lado, trasladan sobre el poder civil una parte del valor "sacramental" vinculado hasta entonces a las jurisdicciones eclesiales. Las reticencias francesas ante los decretos del concilio de Trento (recibidos tardíamente en los estados generales de 1614 y por la sola "orden" del clero), el llamado casi "mágico" (A. Dupront) a las "libertades de la Iglesia galicana", el papel de la "Agencia general" en una toma de conciencia de los deberes del clero respecto del Estado, la lenta colonización de los asuntos religiosos por medio de las jurisdicciones civiles: otros tantos signos, entre muchos otros, de lo que simboliza la persona del rey, ese "obispo del afuera". Una eclesiología política reemplaza a la cristiandad de ayer y prepara el Estado de mañana.

Como resistencia a ese movimiento de fondo, una teología del sacerdocio se elabora en el mismo medio donde, alrededor de Bérulle, se defiende una política de cristiandad opuesta a la de Richelieu. Se inspira en una cosmología unitaria, mística, jerárquica y política. Esta admirable construcción va a derrumbarse, alrededor de 1660, en los avatares del "partido

devoto"; no tendrá una posteridad duradera sino en el interior del medio eclesiástico al que esta doctrina permite organizar, con J.-J. Olier, L. Tronson, etc., los instrumentos y el discurso de un clero "separado" (los seminarios, la valorización del culto, una espiritualidad de la elección). De hecho, la sacerdotalización de las instituciones eclesiales y la socialización de los comportamientos cristianos van a la par. De Francisco de Sales (1567-1622) a Pierre de Bérulle (1575-1629) y, luego, de Bérulle a Jean-Jacques Olier (1608-1657), la Iglesia católica se concentra cada vez más sobre su clero, pero porque se convierte en un cuerpo particular en el Estado.

FIGURAS DEL ESCEPTICISMO

La impotencia de la razón. En las controversias entre católicos y reformados, la discusión abandona muy pronto la arquitectura antigua de una verdad unificadora y totalizadora (se necesitará la audacia de Bérulle para producir un retorno por la vía de los Padres griegos y de una transposición mística). La reemplaza con el recurso de las positividades: el texto inspirado (la Biblia) en los reformados, la tradición patrística y conciliar entre los católicos. Poco a poco, es cierto, la apologética católica lleva a su terreno a los protestantes, minoritarios; los obliga a discutir acerca de la Eucaristía a partir de los Padres de la Iglesia cuando su problemática, ante todo, se definía a través de la doctrina de la justificación y se fundaba en la interpretación de las Escrituras. Hay un desplazamiento sensible, por ejemplo entre *Le dernier désespoir de la Tradition contre l'Écriture*, de Paul Ferry (Sedan, 1618), y el *Traité de l'emploi des Saints Pères pour le jugement des différends qui sont aujourd'hui en la réligion*, de Jean Daillé (Ginebra, 1632). Este desplazamiento, por otra parte, va a invertirse con la importancia creciente de las traducciones y la interpretación de la Biblia en el interior del catolicismo durante la segunda parte del siglo: Richard Simon será el símbolo de ese retorno de las Escrituras tras su represión, con su *Histoire critique du Vieux Testament* (1678).

Cincuenta años antes de esta investigación "crítica" de una verdad histórica, algo de esto queda ya marcado en las discusiones sobre las relaciones entre documentos *positivos* y una verdad *universal*. La verdad está ligada con realidades *particulares*: para los protestantes, con un texto primitivo donde se anuncia una revelación desolidarizada de la ley de la naturaleza; para los católicos, con "autoridades" patrísticas y conciliares captables solamente en virtud de un análisis "positivo", puesto que el principio de la uni-

cidad entre el sistema cosmológico y una revelación histórica ya no es legible en la prosa del mundo. Por lo tanto, la reflexión se moviliza alrededor de ese punto estratégico: la interpretación de los textos y de las instituciones. En esencia, aquello que, en esa época, se titula "teología positiva".

Al apoyarse en la tradición humanista de la *veritas evangelica*, la exégesis protestante mantiene de ese modo, contra viento y marea, el principio de una relación esencial entre las Escrituras inspiradas y el creyente justificado por la fe, y, por tanto, entre la verdad del texto y la de la conciencia. Puesta en presencia de una multiplicidad de documentos, la apologética católica debe ordenarlos en una serie sin solución de continuidad desde los orígenes hasta el presente, para refutar el desviacionismo de que se acusa a la Iglesia. Ésta ensaya dos procedimientos. Uno apunta a mostrar la conformidad del presente con los tiempos primitivos, pero los instrumentos historiográficos son deficientes, y la demostración indefinida, siempre discutible. El otro, que estableció De Maldonado, subraya las incertidumbres de la razón, su ineptitud para captar el sentido de las Escrituras y la índole ilusoria de la hipótesis según la cual sería posible recuperar la verdad evangélica perdida desde hace diez siglos. Es "la nueva máquina de guerra". Por ejemplo, Francisco de Sales manifiesta en sus *Controversias*:

> No me caben dudas de que hay que añadir fe a las Escrituras. […] Lo que me preocupa es la inteligencia de estas Escrituras. […] El colmo de las insensateces […] sería que, si se considera que la Iglesia en su totalidad ha vagado durante mil años en la inteligencia de la Palabra de Dios, Lutero, Zwingli, Calvino puedan estar seguros de entenderla bien. […] Si cada uno puede vagar en la inteligencia de las Escrituras, ¿por qué no vosotros?

François Véron insiste varias veces sobre esto, en *La victorieuse méthode pour combattre tous les ministres par la seule Bible* (1621); también Jean Gontery, entre otros. La argumentación debe conducir a la necesidad de una Iglesia, pero postula y agrava una "crisis pirroniana" (R. H. Popkin). Con toda razón, el reformado Jean Daillé acusa de esto a Véron, aunque el mismo diagnóstico sirve para juzgar a su colega Dumoulin. Se extiende el escepticismo, causa y efecto a la vez de estos debates. Es el fondo sobre el cual se escriben los pensamientos, aunque algunos teólogos protestantes, por la lógica de la contradicción, lleguen a defender la fuerza del razonamiento natural.

"Religión sin certidumbre", dice Véron: cree designar la del otro, pero habla sin saberlo de la suya, recibida "por autoridad y por mando", como

lo pensaba Montaigne. Desde la *Apologie de Raymond Sebond* hasta Charron (*Les trois vérités*, 1595; *Traité de la sagesse*, 1635; etc.), el pirronismo se instala en el corazón del pensamiento religioso, antes de abandonarlo a sus espaldas, como lo hace La Mothe le Vayer. La irracionalidad de la religión es el principio de las apologías: éstas defienden la "tradición" cristiana como una situación de *hecho* que sin embargo salva de la *incertidumbre* total. Esta alianza entre el catolicismo y el escepticismo se encuentra incluso en Francisco de Sales o en su discípulo Jean-Pierre Camus, obispo de Belley, autor de un *Essai sceptique*.

Más tarde se produce un viraje, de origen filosófico. Con *L'impiété des déistes, athées et libertins de ce temps combattue et renversée de point en point par raisons tirées de la philosophie et de la théologie* (1624), el padre Mersenne inaugura una cruzada contra el escepticismo. Pronto, M. Amiraut, J. Boucher, C. Cotin, Y. de Paris, J. Bagot, J. de Silhon, C. Sorel y otros la orquestan, en esos años entre 1628 y 1634, que preceden al *Discurso del método* (1637). Es el tiempo del *De veritate religionis christianae* de Grotius (1627), modelo e inspirador de la apologética "moderna".

De la religión como "costumbre". Problemática común hasta entonces: los discursos dogmáticos y las referencias englobantes procedentes de la tradición aparecen como *particularidades*. En la misma experiencia creyente, son elementos entre otros, en un cuadro donde todo habla de la unidad desaparecida. Lo que era *totalizador* no es más que una *parte* en un paisaje en desorden. Los criterios de cada comunidad religiosa no son más que locales. En el pensamiento, la incertidumbre, gran problema de la época, está ligada en todas partes con la división. La duda viene con la pluralidad. "Veo varias religiones contrarias y, sin embargo, todas falsas", dirá Pascal haciéndose eco del libertino, y Malebranche definirá todavía su tarea de filósofo en función de esa "duda": "Descubrir por la razón, entre todas las religiones, aquella que Dios estableció".

De hecho, para recuperar la certidumbre con la unidad, las sendas o los "métodos" se diversifican al extremo: o bien remontarse a una religión natural más fundamental que las religiones históricas, todas contingentes (posición de muchos "libertinos"); o bien tratar de reducir a una de esas religiones a todas sus rivales, a las que se considerará "falsas" gracias al establecimiento de "marcas" que garanticen la "verdadera" (como lo hace la apologética desde Duplessis-Mornay); o bien buscar en la "razón de Estado", hasta en la erudición científica, una vez más en otra parte, un "medio de unir" capaz de representar el papel que la religión había tenido hasta entonces; o bien, con Descartes, instalarse durante el tiempo de la búsqueda en esa "moral por provisión" cuya primera regla para él era "obedecer a las

leyes y las costumbres de mi país, manteniendo constantemente la religión en la cual Dios me hizo la gracia de ser instruido desde mi infancia".

La religión comienza a ser percibida desde el exterior. Es clasificada en la categoría de la "costumbre" o en la de las contingencias históricas. De esa manera, se distingue de la Razón o de la Naturaleza, que están "en otra parte". Esta positividad sociohistórica puede seguir siendo el lugar de una fe (pero es incapaz de pensarse como "verdadera") y empezar a ser comprendida, criticada o situada según criterios que ya no son los suyos. Ya el *quod creditur* (lo que es creído) es subrepticiamente desolidarizado de la *fides qua creditur* (la fe que hace creer); entre los libertinos eruditos se transforma en "creencia", es decir, en un *objeto* que se ofrece al análisis a partir de un distanciamiento del acto de creer.

"Ateísmos": libertinaje, mística, brujería. Entre los creyentes, fideísmo y ortodoxia se sostienen mutuamente. Para Charron, "jamás un académico o un pirroniano será herético". El discípulo de los maestros antiguos del escepticismo cree demasiado poco en la verdad para salir del lugar donde nació, para afirmar una exigencia propia y fiarse en su juicio. "Tantas sectas y divisiones que produjo nuestro siglo" (Montaigne) las devaluaron a todas. Al escepticismo que se extiende y finalmente favorece al estado de hecho corresponde la valorización de la *memoria*, conocimiento que escapa a la razón, se atiene a "autoridades" e implica una docilidad del espíritu a una tradición positiva. De ahí procede el esfuerzo de los contemporáneos para exhumar, purificar y volver inatacables a las "autoridades" sobre las cuales se adosa una creencia. La erudición (que forma parte de lo que entonces se denominaba la "positiva") asume por consiguiente una tarea eclesiológica (se llama eclesiología el discurso que trata el tema de las estructuras y el sentido de la Iglesia) cuya gravosa herencia va a pesar sobre su porvenir, indefinidamente endeudado con la teología.

Tres corrientes se destacan de este conjunto. Todavía son relativas a la alianza del escepticismo y del catolicismo, pero para reaccionar contra sus efectos. El diabolismo, la mística, el "libertinaje", alternativamente acusados de "ateísmo" (por cierto, una etiqueta distribuida con toda prodigalidad), se desarrollan casi en las mismas fechas y se borran juntos hacia 1660. Al atestiguar la imposibilidad de referencias totalizadoras, dan paso a una búsqueda cuyo principio es un distanciamiento del mundo recibido –escapismo[1] diabólico, interioridad mística, retiro crítico– y que adopta

1 Escapismo: movimiento de fuga hacia afuera. El diabolismo y la brujería representan una partida interna, antes de que las sociedades occidentales fueran el lugar de partida hacia los países lejanos.

la forma de "viajes" jalonados de acontecimientos "extraordinarios" o "curiosidades". Se narran recorridos, que atraviesan los saberes de la tradición y las doctrinas de "partidos". Se instaura una narratividad, a menudo autobiográfica y que colecciona "rarezas", que es el estilo nuevo del viejo *ars inveniendi*. Las "historias verdaderas" se multiplican: adecuada cada una a itinerancias que describen sus descubrimientos sucesivos, se acumulan poco a poco unas junto a las otras como los archivos experimentales de una interrogación que el proceso de la verdad no puede hacer olvidar.

Otro aspecto común a esas tres figuras históricas: los elementos antaño orgánicamente ligados ahora se desatan. Entre los libertinos, los procedimientos de una erudición en busca de puntos de certidumbre se desolidarizan de manera explícita de la creencia ayer fundadora de razón. Entre los espirituales, la experiencia subjetiva se profundiza en caminos donde las regulaciones institucionales y teológicas dejan de ser pertinentes, salvo como una estimulación exterior a la virtud. En la brujería, y todavía en la posesión que le sucede, el simbolismo religioso deja de ser propiedad de la Iglesia y se invierte para constituir el léxico de una antisociedad del deseo, opaca para sí misma. Esta fragmentación doctrinal da más peso a las pertenencias sociales, que representan un papel determinante en la distribución de las formas de experiencia. Muchos libertinos pertenecen a la burguesía letrada de las ciudades. Un gran número de místicos proviene de la nobleza de toga, más tradicionalista pero en vías de perder su poder. La casi totalidad de los brujos proviene del campo, y la misma posesión tiene que ver con ese arte barroco en el que Victor-Louis Tapié, con justa razón, en el caso francés, reconoce un arte de las campiñas. Todo ocurre como si, fuera de la órbita de un sistema integrador, sus elementos, que en buena parte son aún religiosos, siguieran la lógica de las escisiones socioeconómicas. La evolución se inscribe todavía en el interior de una cultura tradicional, pero ya se manifiesta por las reorganizaciones que opera en ella.

Los movimientos que jalonan este período rico y perturbado parecen mostrar los recortes que el cartesianismo eleva a la categoría de distinciones necesarias. Descartes pone aparte la religión, clasificada del lado de las circunstancias de tiempo y lugar que son mercedes; plantea una ética independiente, destinada a regular las prácticas; a partir del sujeto pensante, construye una actitud metódicamente heurística. ¿Qué es esta tripartición, sino la instalación de las fragmentaciones que presenta, pero en el desorden, el inicio del siglo? La "tradición" de los cristianos y la "costumbre" de los libertinos reducen a la religión a una positividad histórica colocada fuera del campo de la razón. Las prácticas se organizan según

principios autónomos, ya sean llevadas por una problemática del exceso (heroico, "amanerado", político), o conducidas por el estoicismo que renace con cada gran crisis de sociedad, o inscritas en un cálculo (nueva "razón de las prácticas") por el maquiavelismo que se extiende bajo Richelieu con la apología de la "razón de Estado". Por último, de Francisco de Sales a Van Helmont, místicos o sabios relacionan etapas de investigación con "conversiones" interiores: diversas "maneras" de atravesar el mundo recibido se funden en experiencias que inducen a interrogarse sobre el conocimiento del sujeto.

TEOLOGÍAS REFORMADAS

La "posesión", o la experiencia espiritual. Una inmensa producción orquesta la historia de las reformas espirituales que Henri Bremond colocó bajo el signo (un poco superlativo) de una *invasión mística*. Ésta gira alrededor de un punto focal: la experiencia interior. Pero ese centro de un renacimiento fundador del sujeto también aparece, en los relatos y los tratados, como una "posesión" ambivalente. Es un *padecer*, una extrañeza procedente de lo más profundo, una alteración innovadora. Lucha con un ángel desconocido, de noche, lejos de las tierras familiares del saber y el trabajo donde se vuelve, marcado, de madrugada. Un "arrebato" despierta lo que sin *eso* permanecería inaccesible. Pero ¿qué es eso? En las descripciones contemporáneas –ya conciernan a humildes "devoto(a)s", célebres "poseído(a)s" o a los "santos" más patentados (Francisco de Sales, el padre Coton, el mismo Vincent de Paul, por supuesto J.-J Olier, etc.)–, la experiencia oscila entre un polo "místico" y un polo "diabólico". Una ambigüedad está vinculada a la percepción de la alteridad interior. Tránsitos continuos llevan a la conciencia de un extremo al otro. "Felicidad" y "desesperación", "cielo" e "infierno" se desposan o se suceden, momentos contradictorios a través de los que se manifiesta una diferencia que instituye al sujeto como cuestión de la imposible identidad.

Muchos textos –*Explicaciones*, *guías* o *exámenes*– indican un trabajo de discernimiento que apunta a nombrar la "cosa" vivida pero no sabida, a clasificarla o a exorcizarla, y por tanto a construir discursos que separan una "ilusión" diabólica de una "verdad" espiritual. Se trata de una tarea teológica. Pero, más allá de esas distinciones (que no carecen de fundamento), la experiencia que se describe presenta un conjunto de rasgos comunes a sus formas nocturnas o luminosas. "Notoriamente simétri-

cas" (A. Jarry), largamente inestables, a menudo mezcladas o intercambiables, la posesión del Espíritu Santo y la del demonio tornan visibles interrogaciones que están llamadas a cambiar el pensamiento.

1. Su lenguaje habla de un comienzo *presente*. El "nacimiento" de que se trata es cada vez un "ahora". La autoridad de una positividad pasada, de una historia primitiva o de textos fundadores pierde su pertinencia. En su punto límite, el místico puede declarar que, incluso sin Evangelios ni textos sagrados, él conoce a ese Dios que viene a devastar sus tierras, revelándose en ellas.

2. La institución ya no es decisiva. La cuestión concierne al *sujeto*; por tanto, "no tiene proporción" (J.-J. Surin) con las normalidades dogmáticas, legislativas o eruditas. *Cristianos sin Iglesia*, según Leszek Kolakowski: expresión exagerada si supone que los "espirituales" viven todos fuera de los marcos eclesiásticos, pero exacta en la medida en que los principios de la "radicalidad" mística no dependen ya de los discursos ni de las prácticas de una Iglesia.

3. La experiencia que sirve de indicio común a la expresión mística o diabólica puede ser especificada, en términos lingüísticos, por el privilegio de la *enunciación* sobre el enunciado. El sitio del sujeto locutor importa aquí más que el contenido de las proposiciones; su "inspiración", más que su verdad; un "estilo", más que la coherencia. Todo se organiza alrededor de la pregunta "¿quién habla?". Paradójica, "oximórica", construida sobre la "coincidencia de los contrarios", una "manera de hablar" lleva al lenguaje a "excesos" y a un punto de fuga indefinido; quiere hacer confesar al discurso lo que no puede decir y obligarlo a designar perdiéndose. De aquí procede un perpetuo proceso de estabilidades racionales o naturales. El discurso que resulta de ello es declarativo. Apunta a generar las condiciones de su lectura; trabaja en introducir al destinatario en la actitud que, objeto del relato, es la única que torna inteligibles los enunciados.

4. El *deseo del otro* y, por tanto, la diferencia sexual caracterizan por último esa expresión que reintroduce incesantemente en el discurso su relación con la falta, con la violencia y con el goce. Referido a las "santas amantes" en quienes se inspira (Teresa de Ávila, Catalina de Génova, Magdalena de Pazzi, etc.), inscribe en una genealogía femenina –ubicando a los mayores escritores (Francisco de Sales, Bérulle, Surin, etc.) y a la multitud de los autores en la posición de intérpretes respecto de lo que proviene de carmelitas, de religiosas, de devotas o de pastoras– el discurso de la "posesión" llamado "corte" y la diferencia; su retórica metamorfosea el lenguaje en teatro del cuerpo alterado por el goce o la falta; su simbolismo está poblado de personajes "ajenos" (el loco, el niño, el iletrado, el

salvaje) que anuncian la relación que el sujeto mantiene con aquello que, siempre otro, constituye su deseo.

La "mística" y la "poseída" –esos dos tipos de mujer tan cercanas en la literatura que las convierte en "luminarias"– se distinguen al punto de que la experiencia, oral en su principio, pasa o no pasa a lo que llamaré *la escritura*. La mística, en efecto, tiende a *inscribir* en el texto social lo que *habla* en ella. El lugar aislado que ocupa de una palabra "extra-ordinaria" no es su morada. Su itinerario la conduce a transitar de la "cosa" excepcional, que la embargó, hacia una "vida común", fiel al Espíritu oculto en la efectividad de los trabajos y los días. Retorno a la historia, pues, en la forma de la "caridad" y de una borradura en las tareas cotidianas. El deseo se traza en los sistemas objetivos: se escribe. La "docta ignorancia" mística se articula con el discurso social.

El pensamiento religioso judío, por otra parte, sigue un camino análogo. El siglo XVII marca el fin de su edad media. Indicio de este cambio, el mesianismo tradicional es el lugar de una división. Toda Europa, de Esmirna a Francia, es perturbada por movimientos que llevan el anuncio de que la espera ha llegado a su término y de que el Mesías esperado se inscribe en el presente: es Sabbataï Zevi, personaje paradójico, cuya misión comienza en 1648, el año de las matanzas de judíos en Polonia. Por otro lado, centro de una literatura inmensa, el jasidismo orienta al mesianismo hacia una interiorización personal del "servicio de Dios" y da valor de ejecución ya instaurada a una "comunión con Dios" (*devekut*) claramente contemplativa. En esas dos corrientes, la experiencia actual prevalece sobre la paciencia expectante y el trabajo del tiempo. La figura (mesiánica) del sentido es un presente y tiene forma personal. Pero durante este mismo período, el cabalismo ortodoxo se refuerza, las comunidades constituyen "guetos" que son a la vez rupturas y "refugios", y, de Samuel ben Meir a Redak, la exégesis judía concentra sobre el sentido literal (el *chat*) las "prácticas del texto" en las que se inspira cada vez más la exégesis cristiana "positiva". Esta dialéctica de la interioridad personal y de la objetividad textual parece encontrarse en todas las comunidades religiosas.

"La ciencia experimental". Una multitud de "conversiones" y de "iluminaciones" diseminadas por el país marca los puntos de partida del movimiento reformista, en cuyo interior se forma un discurso teológico, el de Francisco de Sales, el de Bérulle, el de Surin, el de Saint-Cyran, etc. Al darle a uno de sus tratados (autobiográfico y teórico a la vez) el título de *Ciencia experimental*, Surin designa bastante bien un estilo nuevo de pensamiento. La diversidad de los contenidos hace olvidar demasiado su problemática común. Sea cual fuere la influencia (determinante, es cierto) que ejercen

los místicos renano-flamencos traducidos entonces al francés, o las dos referencias doctrinales alternativamente predominantes y casi patronímicas (primero el Pseudo Dionisio, hasta alrededor de 1640; luego, san Agustín), todos los escritos originales de este tiempo tienen por característica que son *una hermenéutica de la experiencia*. Se producen a partir de signos donde se dice la experiencia de interlocutores y corresponsales. De esa manera su lenguaje se renueva, porque recibe sus términos y sus temas de las itinerancias, los descubrimientos y las interrogaciones a los que responde. *Cartas*, *entrevistas* y *diálogos* no definen solamente un género literario que se desarrolla allí donde las relaciones deben compensar la inestabilidad de las evidencias religiosas, sino también el modo en el cual se genera el texto que se convierte en *Tratado* o *Discurso*. En su primera edición (1608), la *Introducción a la vida devota*, la obra más famosa de Francisco de Sales, no es más que un compendio de cartas, y su *Tratado del amor de Dios* (1616) sigue paso a paso la evolución espiritual de Jeanne de Chantal. Otro tanto ocurre con muchos *Opúsculos* de Bérulle (el más personal de todos, sin embargo), *a fortiori* para los propósitos de Saint-Cyran o para los tratados de Surin, que se forman y maduran en el interior de su *Correspondencia*.

La experiencia del otro es muy particularmente el lugar "excentrado" desde donde se produce esa escritura teológica. El terreno privilegiado de la reflexión católica reformada es la "dirección espiritual": una "dirección" que se orienta sobre todo a las mujeres y que se transforma, a veces se invierte, en una "reverencia" atenta a testimonios vivos de aquellos cuyos secretos hay que aprender a leer y cuyo sentido espiritual hay que dilucidar. Por ejemplo, Francisco de Sales, director de Jeanne de Chantal. También Bérulle, cuando recibe "aperturas divinas" ante Madame Acarie, Anne de Saint-Barthélemy, Madeleine de Saint-Joseph o "hijas del pueblo" iluminadas; la iniciación mística (la dirección espiritual), por otra parte –cosa que justamente subrayó P. Cochois–, es el eje de su obra. Y lo mismo con mil otras. El discurso es el producto del trabajo que inscribe en las tradiciones establecidas todos esos nacimientos imprevistos. De tal modo, deja entrar en el saber clerical las más fuertes expresiones femeninas, populares, laicas, del cristianismo tal como es vivido por los contemporáneos.

De manera explícita o implícita, el discurso se refiere a la forma biográfica. Al concebir su *Tratado*, Francisco de Sales pensaba en *La vida de la madre Teresa de Jesús* de Ribera, traducida al francés (1602), uno de los libros esenciales de ese medio siglo. Su obra, en efecto, es una historiografía del amor divino. Todavía discretamente, abre una vasta serie donde ocupan su lugar el interés de Bérulle por la vida de Magdalena de Jesús y su

gran *Dedicatoria* a *La vida de la hermana Catalina de Jesús*, de Magdalena de Jesús (1623). En este género, los textos notables abundan: la *Vida de Madame Duverger*, de Surin (1632), la de *Madame Acarie*, de Duval (1647), la *Vida del señor de Renty*, de Saint-Jure (1651), y tantos otros más. La *Vida* tiene un valor de modelo, a la vez porque es discurso (*discorso*), es decir, una articulación cronológica de acontecimientos fácticos, y porque es una exégesis teológica de la experiencia distinta. En muchos aspectos, esta interpretación en forma de "relato" reemplaza la antigua exégesis espiritual. En el momento en que el texto bíblico se convierte en el objeto de una ciencia "positiva" y en que el sentido literal se opacifica ante las técnicas de la erudición, la *historia* biográfica y autobiográfica asume el papel de "leer" el Espíritu en experiencias actuales. Pero, en adelante, la revelación es fragmentada en una multiplicidad de "revelaciones" y subrepticiamente despegada del cuerpo escriturario. En cambio, es indisociable de las relaciones humanas entre hombres y mujeres, adultos y niños, clérigos y laicos, ciudadanos y rurales. Estas figuras sociales adquieren así una nueva pertinencia en el vocabulario y en las categorías de la teología espiritual, incluso allí donde el modelo generador ya no es visible en el discurso manifestado. De tal manera se organiza (durante un tiempo por lo demás bastante corto) esa "ciencia" construida sobre una nueva relación entre "experiencias", redes de relaciones o de "correspondencias", y un cuerpo tradicional.

Pero no por eso tiene el mismo contenido. En Francisco de Sales se edifica, en medio de una proliferación sutil, poética y psicológica, sobre una filosofía de la "voluntad": una voluntad fundamental, procedente de Dios, debe ser acompañada por la "indiferencia" a su "sencillez" originaria. La inmensa trilogía que Bérulle proyectaba y de la que sólo redactó el *Discurso del estado y las grandezas de Jesús* (1623), nave de la catedral inconclusa, se ordena a partir de la patrística griega; funda sobre una metafísica cristiana de la Encarnación una espiritualidad de "adherencia" a los "estados" del Dios encarnado, "aniquilado", servidor y "niño" (*in-fans*). Dos grandes obras y dotadas de una rica posteridad, pero cuyas oposiciones, de una a otra, indican la evolución que conduce al pensamiento cristiano a recuperar una razón propia y a marcar más su diferencia respecto de un nuevo orden social.

Las Escrituras y el sacramento. La hermenéutica de las experiencias cristianas se desarrolla sobre todo entre los católicos. Afecta con un valor sacramental la "santidad", un vocablo cuya significación cambia y termina por designar a los místicos (la "doctrina de los santos", la "práctica de los santos", las "máximas de los santos"). Una mutación sustancial hace de la natu-

raleza humana de los santos la metáfora de la Eucaristía. Las interpretaciones del "lenguaje desconocido" de los santos lo vinculan con ese fundamento sacramental; así, apuntan al centro de la teología del concilio de Trento, que se propone restaurar una relación real de la revelación con el orden visible de las cosas. Pero ese descentramiento hacia la multiplicidad de las existencias humanas "consagradas", poemas barrocos y proteiformes de la gracia, también confiesa la dificultad de pensar directamente un realismo sacramental. Sostenido siempre, el principio de la "presencia real" es enfocado de manera indirecta, en cuanto el trabajo de decodificar los "secretos de Dios" en el espesor de las vidas humanas y las relaciones sociales reemplaza las exigencias de la polémica antiprotestante. El "psicologismo" que L. Cognet reprochaba a esos análisis resulta de las coerciones que allí ejerce la seriedad de un mundo poco a poco constituido en orden autónomo. La lectura de los signos divinos se vuelve más compleja y se carga con el peso que adopta el cuerpo social. Los desvíos eruditos de la biografía y la sofisticación psicológica del discernimiento llevan cada vez más lejos el acceso al misterio designado como el objetivo del conocimiento y el postulado de la experiencia. De legible, la presencia se vuelve cada vez más "mística", o sea, oculta. Así aparece en las iglesias barrocas. Una pesadez sutil y contrastada de ángeles y santos, retórica agitada, dirige los gestos y las miradas hacia su punto focal, en medio de la "gloria" que supera el altar: es un vacío, sigla de la presencia eucarística. La "manifestacion" se enriquece, se tecnifica y se opacifica; su centro de sentido huye hacia un límite que es la ausencia.

Una evolución paralela se comprueba a partir de las Escrituras. Ese "lugar teológico", cuya conexión con el sacramento constituía el nudo esencial de la tradición cristiana, fue provocado por la Reforma y desde entonces especifica el pensamiento protestante. El "cisma", o el corte, entre las Escrituras y el sacramento abre una etapa "moderna" en la dialéctica de las relaciones entre el lenguaje (*verbum*) y la realidad (*res*), o, pronto, entre el "texto" y el "hecho". Las discusiones al respecto conciernen ya, pero en términos religiosos, a las cuestiones que van a organizar la reflexión sobre el lenguaje o la historia. El pensamiento protestante se construye sobre el principio que había planteado Calvino en la *Institución de la religión cristiana*, a saber, que la autoridad eclesiástica está sometida a la de las Escrituras y que las "Confesiones de fe" de las iglesias sólo obligan en la medida en que manifiestan el contenido de la Biblia, única inspirada. Entre los teólogos de valor, como Moyse Amiraut (el maestro de la academia de Saumur, de 1626 a 1664), los debates del siglo XVII no hacen mella en ese postulado. Por cierto, puestos a la defensiva, algunos lucha-

dores menos independientes adoptan las armas de sus adversarios y, al apoyarse en los cánones de Dordrecht (1619), vuelven a las tradiciones eclesiásticas, hasta escolásticas y aristotélicas. Pero la verdadera dificultad viene de otra parte. Sobre todo, consiste en una sociedad donde progresivamente cambia la economía de la escritura y donde se introduce una relación técnica con el texto. "Gente de libro" (A. Dupront), los protestantes se sienten en particular involucrados. Impugnaban la exégesis "mística" porque transforma el texto en metáfora de "verdades" recibidas de la tradición, del dogma o de la experiencia, por tanto ajeno a la "letra". *Cavete ab allegoriis.* La *veritas evangelica* implica un retorno a la literalidad. Para Calvino, "la fe debe construirse sobre la historia", *Ex historia aedificanda est fides*. Pero he aquí que, separado de los comentarios eclesiales o personales, el libro descubre la estratificación de sus capas redaccionales, la complejidad de su historia, la oscuridad de su vocabulario y de su sintaxis propias. Es un mundo. El "sentido literal" deja de ser entregado y legible a flor de texto; ya no viene. Hay que ir a buscarlo, empresa de eruditos a los que designa un objetivo siempre huidizo respecto de la modestia de sus resultados. El pastor, delegado de la interpretación eclesial, debe ceder su lugar al exégeta, nuevo mediador entre las Escrituras y el creyente pero de una manera que hace del sentido el producto (parcial) de un trabajo (indefinido). La "verdad evangélica", pues, escapa, oculta en el texto que se oscurece tomando un espesor histórico, y fragmentada en una multiplicidad de trabajos temporarios.

Al marcar una tendencia, este cambio de perspectiva, tanto en el protestantismo como en el catolicismo, explica una reacción eclesiológica. Cada comunidad quiere y debe "considerar" las interpretaciones necesarias a su coherencia. Entre los católicos, como vimos, la crítica de la razón sostuvo primero un retorno a la institución. Luego las Escrituras, sustraídas a "la temeridad crítica" de los fieles, también parecen tener que ser arrebatadas de sus manos, por lo menos durante un tiempo de preparación: es preciso, dirá Fénelon, que "estén llenos de su espíritu antes de ver su letra. [...] En una palabra, sólo hay que dar las Escrituras a aquellos que, al no recibirlas sino de las manos de la Iglesia, no quieren buscarles otra cosa que el sentido de la propia Iglesia" (*Sur la lecture de l'Écriture Sainte en langue vulgaire*, 1707). La letra se ha vuelto peligrosa. Tras los pasos de muchos eruditos católicos, Richard Simon también está convencido de que las verdades de la Iglesia, en su punto límite, podrían apoyarse solamente en la tradición, sin tener necesidad de estar fundadas en Escrituras; por tanto, cree que puede instalar su empresa crítica sobre el texto sagrado. Como paradoja, su adversario Antoine Arnauld era teológicamente más

audaz, en 1643, cuando colocaba las Escrituras por encima del sacramento, ya que para él la lectura de la Biblia tiene "la misma virtud de fortificarnos que el propio cuerpo del hijo de Dios, que no es más que la principal obra de su palabra" (*La fréquente communion*). Se verá la importancia de la Biblia en la espiritualidad y en el trabajo de los "Señores" de Port-Royal. Porque la prioridad de las Escrituras sobre el sacramento es la del laico sobre el sacerdote.

Entre los protestantes, a pesar de los esfuerzos de ultracalvinistas hebraizantes (Pfeiffer, Buxtorf, etc.) para conservar intacto un texto directamente inspirado y divino hasta en su estilo o su grafía (los puntos-vocales del hebreo), se somete a las Escrituras a una exégesis filológica e histórica donde, como en Grotius, un objetivo moral reemplaza las preocupaciones dogmáticas. En Saumur, Louis Cappel se interesa en el descubrimiento del *Urtext* (el texto primitivo) y cree inadmisible la inspiración de los libros sagrados (*Critica sacra*, 1650). Así se constituye poco a poco un campo donde la *razón* (crítica) se articula con una *ética* (social y personal). En ese lugar científico, las divisiones entre iglesias dejan de ser pertinentes, salvo como un avance técnico de los protestantes sobre los católicos, o como intenciones apologéticas adventicias que dan a los trabajos un color local. La colaboración de los rabinos judíos, por otra parte, no deja de ser más preciosa e importante. La escisión separa menos a comunidades doctrinales que a medios sociales por una distinción entre una élite y "los pueblos". Las reacciones preservadoras de las iglesias frenan esta evolución, pero más bien son esterilizadoras. Las instituciones dejan escapar fuera de sus definiciones la inteligencia espiritual que los fieles tienen de la Biblia. Pronto lo dirá un pastor: "Cuando os confieso que todos damos muestras de recibir exteriormente un mismo símbolo, no os concedo que todos creamos de la misma manera en el misterio de un mismo símbolo. [...] *Un mismo texto está sujeto a diversas interpretaciones*; por no diferir en cuanto a la letra, no siempre resulta que estemos de acuerdo". Hemorragia del sentido, bajo el mantenimiento del texto. Aquí, la letra se vuelve decorado eclesial, respecto de una diseminación de las creencias. Entre la "razón" científica y las lecturas privadas –entre las prácticas de las Escrituras por parte de profesionales y las prácticas de la Biblia por parte de creyentes–, las determinaciones eclesiásticas no ocupan ya más que la posición de cuerpos intermediarios, aunque su influencia todavía es considerable (predicación, encuadramiento).

Fundamentalmente, las Escrituras no dicen la presencia sino la distancia –una muerte– de lo que designan, en la medida en que ya no son recibidas como sacramento, como procedentes de lo real, sino como la

producción de un trabajo. Por eso no es sorprendente que a partir de la distinción, "moderna", entre las Escrituras y el sacramento, se hayan introducido simultáneamente otra concepción de las Escrituras, una tensión entre las Escrituras y el cuerpo (eclesial), una pérdida "mística" de la presencia y una pertenencia nueva de las prácticas en el pensamiento.

SOCIALIZACIÓN DE LA MORAL

La "razón de Estado". Inaugurado bajo Richelieu en medio de "desgarramientos" y en el contexto del escepticismo circundante, el refuerzo efectivo y teórico del Estado "perturba las antiguas estructuras mentales" (Étienne Thuau), porque reorganiza las conductas. Lo que era percibido como necesario y faltante en medio de creencias inciertas, lo que el Estado ofrece e impone, es una "razón de las prácticas". Se necesita una axiomática de la acción. Su elaboración ocupa a la ciencia y a la filosofía que, con el nombre de "*métodos*", construyen diversas maneras de definir y articular racionalmente determinadas prácticas. El problema teórico es el del *hacer*.

La "razón de Estado" colma socialmente ese vacío. Los juristas que analizan el tema del sujeto instalándose en "el país de Maquiavelo y de Tácito" (Guez de Balzac) pretenden de ese modo regular los comportamientos y, mediante un tratamiento político de los conflictos, superar de hecho, en el terreno de las prácticas, la contradicción entre la razón y la violencia. Debe imponerse un "orden" sometido al poder real y administrado por los Grandes (únicos a quienes "corresponde razonar" sobre los "asuntos"). Más que el cinismo, su postulado, es el escepticismo lo que va a habitar el humanismo clásico y que, desmitificador de ideologías, "lúcido para escrutar las taras de la naturaleza" (P. Bénichou), promotor de virtudes sociales destinadas a cubrir las pasiones y las sutiles perversiones del "corazón", deberá más a la filosofía que a la religión. En la base del orden, pues, está la fuerza, "reina de todas las virtudes". Como lo piensa Hobbes, toda legitimidad adquiere su origen en la ilegitimidad de una violencia. El discurso debe explicitar la relación de la razón con la violencia, condición para alcanzar las prácticas. Tal es el discurso de la razón de Estado. Éste construye el círculo del Estado sobre tres polos: los "asuntos" (prácticas), los "Grandes" (un poder social), un "orden" (una política). Esta organización se representa en el rey, "dios mortal" de ese cosmos. Ligada con el pasaje de una Francia rural a una Francia comercial y burguesa, fundada en la voluntad de dominar la naturaleza social, es "una de las primeras for-

mas de la empresa capitalista. [...] La razón del siglo XVII, en una gran medida, nace de la acción colectiva y de las necesidades prácticas de la empresa estatista" (Thuau).

Esta socialización racional es el envés de la "revolución atomística" mediante la cual Nietzsche definía la Reforma, pero también depende del segundo rasgo que observaba: la "desconfianza" en "la *vita contemplativa* cristiana", es decir, en una poética de la vida. En efecto, a un individualismo profeta de las exigencias de la conciencia, o al misticismo, reflujo de la *vita contemplativa* hacia la experiencia personal, se opone, como su contrario y su complementario, una valorización del "querer hacer" bajo una modalidad política. La "razón de Estado" promueve la operatoria, acepta el desafío de una racionalidad eficaz y pretende ser capaz de "hacer la historia". Por cierto, hace a la teoría acceder a una nueva función del Estado respecto de las prácticas sociales, pero, más en general, simboliza todas las investigaciones que surgen de la voluntad de administrar acciones con miras a realizaciones. Por eso suministra un modelo (y un encuadramiento) a las congregaciones religiosas que se multiplican entonces en función de objetivos pedagógicos, misioneros u hospitalarios, o a aquellas, ya antiguas, que se reforman atribuyéndose tareas sociales más específicas. Precisamente tienen en común un "espíritu de organización" (J. Delumeau) legible en cuanto *tratados* o *constituciones* consagrados a los "métodos" de plegaria y de acción, una especialización profesional, una espiritualidad que privilegia la acción, una acción estructurada y "obediente" para ser eficaz. Tendencia mayoritaria, en la mitad del siglo. A pesar de la ilusión óptica que crearon más tarde, las obras vueltas hacia la "vida contemplativa" (como la *Doctrina espiritual* de Louis Lallemant, tardíamente publicada) señalan "detenciones" en una movilización de las actividades. Son evocaciones locales. Designan una falta, más que describir una situación.

Tanto la teoría como la práctica religiosas muestran de igual manera que la empresa de Estado adopta un valor de modelo. Así, para Roberto Belarmino, el gran eclesiólogo y controversista de Roma, la institución de la autoridad pontifical está justificada en virtud de su conformidad a los modelos políticos. En la práctica de las iglesias se desarrollan, entre los protestantes, un "culto monárquico" y una "religión del rey" (E. Léonard), y entre los católicos, una "docilidad" para con el poder. El término "culto" habla claramente del alcance de esos fenómenos, irreductibles a la adulación servil o a determinadas tácticas. El príncipe posee la capacidad de *hacer creer*, motor del poder. Mersenne incluso le reconoce el derecho de ejercer una "manutención de los espíritus". Punto neurálgico de las controversias a comienzos de siglo, lo "creíble" abandona la religión y llega al príncipe, que en adelante

anuncia "la gran promesa de que el poder nos ama" (P. Legendre). La racionalización de las prácticas compone el teatro de un nuevo "padre", imagen del Yo ideal y "absoluto". El príncipe "hace funcionar" las prácticas porque "hace creer" a los sujetos. Una ciencia del orden funciona, una vez más, gracias a una "creencia de amor". Lugar estratégico del sentido, el cuerpo imaginario del rey adquiere la función, ya celebrada en todas partes, de un mito capaz de hacer simbolizar las operaciones sociales.

¿Qué tiene de sorprendente que se multipliquen las *Morales del príncipe*? Éstas se refieren al lazo entre el sentido y la formación de las prácticas. ¿Qué tiene de sorprendente que "la instrucción del príncipe" se convierta por excelencia en el terreno donde se elucida esa relación y donde se forma un lenguaje social referencial? En esos años Pascal decía, a propósito de la instrucción del príncipe, que no había nada a lo cual deseara contribuir más si lo llamaban, y que de buena gana sacrificaría su vida por una cosa tan importante.

El deber de estado. El actuar se socializa. La ética también. Uno de los indicios más impactantes es el papel que el "deber de estado" comienza a representar en la moral cristiana. Toda una literatura le está consagrada, obras catequísticas, misioneras o espirituales, a mitad de camino entre los tratados literarios y los libritos divulgados, pero apoyados en "autores" entre los cuales se puede incluir a Luis de la Puente o a Francisco de Sales. Alternativamente define los "deberes de los príncipes", los de la "gente de mundo", los de los "amos", los de los "soldados", los de los "artesanos", los de los "domésticos", los de los "pobres", e incluso los de los esposos, los padres de familia, las viudas, los escolares, etc. Tenemos aquí una galería de todas las categorías sociales, erigida por especialistas del género (R. Dognon, P. Colet, C. Fleury, Girard de Villethierry, etcétera).

El término *estado* llega cargado de una tradición teológica en la que significaba una disposición habitual del alma, un grado o un "orden" de la gracia, una etapa en un itinerario espiritual. Es una unidad clasificatoria en los "caminos de la perfección". En el siglo XVII, la "ciencia de los santos" lo utiliza frecuentemente para establecer distinciones en las peregrinaciones místicas. También puede designar una situación civil del cristiano. En suma, plantea un relevo estable en los recorridos o las movilidades de una historia religiosa. Es una consigna.

Pero la moral se detiene y se instala en ese cruce de las prácticas y de una razón. Sobre todo, la unidad clasificatoria antaño referida a funciones eclesiales o a grados espirituales es definida ahora por las categorías socioprofesionales del tiempo. Un orden social, y ya no religioso, se convierte en el principio de una redistribución de las virtudes; la obediencia es para

el criado; la justicia, para el amo; etc. Un recorte socioeconómico determina las virtudes por cultivar. Problema de fondo, porque el *estado* ocupa el lugar de lo que representaba el *ser* en las metafísicas antiguas. *Operatio sequitur esse*, se decía: la operación sigue al ser; se desprende y depende de él. En adelante, la situación social representa ese papel de fundar y medir las operaciones. La organización de la sociedad adopta un valor de código moral por las prácticas; las reorganiza según una ley que es la suya, la de la *estabilidad* (cada uno en su lugar), la de la *utilidad* (rendir al máximo) y, por tanto, la de un *trabajo* jerarquizado (el servicio de los Grandes es servicio de la razón y el bien común). El acceso al sentido (moral) está vinculado con la función que se ejerce en el cuerpo social. Lo que se bosqueja con esas espiritualidades del deber de estado tendrá un largo futuro en la civilización occidental, en modos que habrán dejado de ser cristianos. Una ética a la que definen distribuciones económicas y tareas sociales pronto va a decir que la participación en el sentido (de la historia) depende del trabajo hecho en el lugar que uno ocupa.

No importa qué ocurra con ese futuro, el pensamiento religioso es un indicio, entre otros, del desplazamiento que se opera en todo el país. Más adelante, veremos que los conflictos entre jansenistas llevan los debates doctrinales al terreno de las conductas. Se trata de saber qué prácticas distinguen la fe cristiana en el seno del nuevo orden, y a través de qué desvío efectivo se "marca". Los "Señores", de origen laico o secular, afirman la necesidad de lugares objetivamente cristianos, recortados por medidas más restrictivas en el acceso a los sacramentos y cubiertos por un trabajo ascético; los otros, pertenecientes a una orden religiosa, se apoyan en el cuerpo que ya constituyen e intentan determinar la modificación que una educación espiritual de la voluntad produce en cada situación civil. La diferencia entre los partidarios de esas dos morales, por cierto, traduce dos concepciones del cristianismo, por otra parte inscritas en las tradiciones a las que se refieren; pero es el efecto de lugares sociales distintos en el interior del sistema que, al organizar la razón de las prácticas, plantea de antemano los elementos de los problemas que encuentran los cristianos y distribuye las opciones posibles según sus propias categorías.

BIBLIOGRAFÍA

Ariès, P., *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, 2ª ed., París, 1973.
Baroni, V., *La Bible dans la vie catholique depuis la Réforme*, Lausana, 1955.
Bremond, H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 2ª ed., 11 vols., París, 1967 y ss.

Busson, H., *La pensée religieuse en France de Charron à Pascal*, París, 1933.
De Certeau, M., "Mystique au XVII^e siècle", en *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, París, 1964, t. II, pp. 267-281.
—, *La possession de Loudun*, París, 1970 (ed. revisada, París, 2005).
Chaunu, P., *La civilisation de l'Europe classique*, París, 1966.
Cochois, P., *Bérulle et l'École française*, París, 1963.
Cognet, L., *La spiritualité moderne*, t. I: *L'essor, 1500-1650*, París, 1966.
David, M. V., *Le débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, París, 1965.
Dupront, A., *P.-D. Huet et l'exégèse comparatiste au XVII^e siècle*, París, 1930.
—, "Réflexions sur l'hérésie moderne", en J. Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés*, París y La Haya, 1968, pp. 291-300 (texto retomado en su compendio *Genèses des Temps Modernes*, París, 2001, pp. 113-121).
—, "Vie et création religieuses dans la France moderne", en M. François (ed.), *La France et les français*, París, 1972, pp. 491-577.
Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, 2ª ed., París, 1972 [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].
Ginzburg, C., *I Bernandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turín, 1966.
Goldmann, L., *Le Dieu caché*, París, 1955.
Groethuysen, B., *Origines de l'esprit bourgeois en France*, t. I: *L'Église et la bourgeoisie*, 4ª ed., París, 1956.
Hirsch, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie in Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 2 vols., Gütersloh, 1949-1951.
—, *Histoire spirituelle de la France*, París, 1964.
Kolakowski, L., *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, trad. del polaco, París, 1969.
Kraus, H. J., *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*, Neukirchen, 1956.
Lajeunie, E.-J., *Saint François de Sales, l'homme, la pensée, l'action*, 2 vols., París, 1966.
Laplanche, F., *Orthodoxie et prédication. L'œuvre d'Amyraut et la querelle de la grâce universelle*, París, 1965.
Léonard, E., *Histoire générale du protestantisme*, t. II, París, 1961.
Levi, A., *French moralists. The theory of the passions*, Oxford, 1964.
Mours, S., *Les Églises réformées en France*, Estrasburgo, 1958.
Orcibal, J., *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une pensée*, París, 1965.
Popkin, R. H., *The history of scepticism from Erasmus to Descartes*, 2ª ed., Nueva York, 1968.
Ravier, A. (ed.), *La mystique et les mystiques*, París, 1965.
—, *Religion, érudition et critique à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e*, París, 1968.
Schmidt, A.-M., "Pensée protestante et génie français durant les deux premiers siècles de la Réforme", en *Protestantisme français*, París, 1945, pp. 56-77.
Thuau, E., *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, 1966.
Vilar, P., "Les primitifs de la pensée économique", en *Mélanges Marcel Bataillon*, París, 1962, pp. 261-284.
Voeltzel, R., *Vraie et fausse Église selon les théologiens français du XVII^e siècle*, París, 1956.

9
De Saint-Cyran al jansenismo. Conversión y reforma

Semejantes a los peregrinos que se dirigen a Port-Royal-des-Champs, muy cerca de París, muchos historiadores emprenden la búsqueda del jansenismo. Los primeros van a visitar el recinto del recuerdo, recortado en el valle de Chevreuse. Los tilos, la pradera y los senderos son para ellos como el reverso de otro paisaje: "Aquí estaba el claustro; allí el cementerio". Era aquí –dice la voz–, pero no era lo que tienen bajo los ojos. La historia conduce la mirada más allá de lo que ésta capta. Ocupa en secreto este rincón campestre, a la manera de un silencio y un enigma. Un silencio semejante fue quizás un llamado para los historiadores, cada vez más numerosos, a los que intercepta. Pero ellos lo escrutan. Como el guía de Port-Royal, dan un nombre a esas cosas invisibles, sepultadas bajo las ruinas de las guerras pasadas.

El trabajo erudito de A. de Meyer en *Les premières controverses jansénistes en France* (Lovaina, 1917) marcó el comienzo de esas búsquedas sistemáticas. Pero, en la historia de los historiadores de Port-Royal, el hito más importante es *Les origines du jansénisme* (París, 1947-1948, 3 vols.), la tesis magistral de Jean Orcibal, seguida de cerca por la impresionante pila de in-octavo que representan los *Jansenistica* (Malines, 1950-1957, 3 vols.) y los *Jansenistica minora* (Malines, 1950-1959, 5 vols.), del padre Ceyssens, o la monumental *Bibliotheca janseniana belgica* (Namur-París, 1949-1951, 3 vols.), del padre Willaert. En la misma época, surgía el boletín de la *Société des amis de Port-Royal* (1950), mientras que el abate Louis Cognet publicaba sus primeras obras, esclarecedoras y sólidas: *La réforme de Port-Royal* (1950), *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal* (1950), *La Mère Angélique et saint François de Sales* (1951). Desde entonces, los estudios se multiplicaron; así, ampliaron el campo de las investigaciones científicas y encontraron también en el público un eco cada vez mayor, como lo atestiguaba antaño el éxito del *Port-Royal* de Montherlant (1954) o la excelente reedición del *Port-Royal* de Sainte-Beuve en la colección de la Pléiade (1953-1955, 3 vols.).

Estos últimos tres años, la producción no se redujo: "El interés por el jansenismo no disminuye".[1] En ese momento de largas y minuciosas investigaciones, aparecen respetables volúmenes: *Pasquier Quesnel et les Pays-Bas*, de J. A. G. Tans (Groningue-París, 1960, 640 pp.); *Le jansénisme en Lorraine*, de René Taveneaux (París, 1960, 760 pp.); *Entre jansénistes et zelanti, le "tiers-parti" catholique au XVIII^e siècle*, de Émile Apollis (París, 1960, 603 pp.); el primer tomo de *La première bulle contre Jansénius*, del padre Lucien Ceyssens (Bruselas-Roma, 1961, 840 pp.); *La spiritualité de Saint-Cyran*, de Jean Orcibal (París, 1962, 540 pp.); las *Lettres inédites* y *La vie d'Abraham*, de Saint-Cyran, editadas por Annie Barnes (París, 1962, 450 pp.). Incluso si se hiciera a un lado la literatura consagrada a Pascal, todavía habría que añadir las obras destinadas a una difusión más amplia, como *Le jansénisme* del abate Cognet (col. Que sais-je, 1961) o *Saint-Cyran et le jansénisme*, de Jean Orcibal (col. Maîtres spirituels, 1961), e innumerables artículos, de los cuales más de cincuenta se deben a la sutil erudición de Orcibal, ese Tillemont del siglo XX, "pero un Tillemont más crítico, con opiniones originales y una dialéctica apremiante".[2]

Vemos que alrededor del "silencio" de Port-Royal se construye una muralla de libros. Esta literatura se refiere a un período lejano, aunque es un hecho actual. Por otra parte, vuelve sobre querellas que, desde el siglo XVII, no dejaron de separarnos porque involucraban orientaciones espirituales fundamentales. Pero este inmenso trabajo ya nos permite captar mejor la verdadera naturaleza del debate y nos libera de los prejuicios tenaces que comprometieron su discusión. Los historiadores nos obligan a abandonar esas posiciones de combate que poco a poco se convirtieron en reflejos. Al reconstituir la historia antigua como los geólogos exploran el subsuelo –"*terra incognita*"– de la geografía presente, nos hacen comprender algunos de los problemas religiosos que el comienzo de la descristianización plantea desde el siglo XVII. Al reducir a la objetividad las antiguas querellas, nos liberan de nuestras reacciones superficiales; "desmitoligizan" ese pasado reconstruido para necesidades inmediatas. Aquí querríamos presentar rápidamente algunos de los problemas que, en la producción de estos últimos años, interesan a la espiritualidad, ya sea para resumir la evolución de un profetismo que culmina en política religiosa o para analizar la actitud que sugieren, respecto de ese pasado religioso, los historiadores de la actualidad.

1 Pierre Chaunu, *Revue historique*, t. CCXXVII, 1962, p. 115.
2 Jean Pommier, *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. LI, 1951, p. 69.

UN REFORMADOR

"Ya se estudie a Saint-Cyran en su vida, su carácter o su doctrina, uno se encuentra en todas partes en presencia de contradicciones."[3] Él mismo decía que estaba "compuesto de contrariedades":[4] su actitud es "compleja";[5] su pensamiento es conducido por "la dialéctica de tendencias opuestas".[6] Pero, por cierto, nos equivocaríamos en la doctrina si no la refiriéramos a la persona o si no buscáramos en el misterio del hombre el sentido de sus propósitos. Por lo demás, las palabras son para Saint-Cyran un instrumento siempre ambiguo: gritos del alma, rasgos del espíritu, extrañezas de la imaginación, son instantes sucesivos y bruscos "arranques", como un fuego que surge aquí o allá fuera de los muros que lo ocultan. "La persona es mucho más considerable en un discurso que el sonido de las palabras. [...] Me gustaría mucho que siempre juzgárais mis palabras por mí y no a mí por mis palabras":[7] el abate vuelve varias veces sobre ese tema. Su insistencia, eco de una experiencia inquieta y violenta, no sólo da la clave de sus innumerables textos; también indica, creemos, el principio de su espiritualidad.

Por cierto, después de tantos trabajos, su persona sigue siendo enigmática. "Los dos Saint-Cyran":[8] Orcibal definía de este modo a un hombre en quien "el fuego y el agua se unían", "alternativamente imperioso y humilde, amargo y tierno, áspero y seductor".[9] Si nos guiamos por su historia, no son únicamente dos los personajes que encontramos, sino varios: el hombre que ronda la treintena y que se retira durante seis años a Camp-de-Prats, cerca de Bayona (1611-1616), para pasar allí doce y catorce horas por día estudiando a san Agustín con su amigo Jansenius;[10] el "bello espíritu"[11] que desarrolla tesis extrañas con el pesado aparato de su formación escolástica; el discípulo, el colaborador y sucesor de Bérulle a la cabeza del "partido devoto", pero también, en el ardor de ese nuevo celo, el polemista que defiende el Oratorio por "las injurias prodigadas al padre Garasse" y "las invectivas contra los regulares";[12] "el Oráculo del claustro Notre-

3 Jean Orcibal, *Les origines du jansénisme*, París, 1947, t. II, p. 632.
4 *Ibid.*, nota 6.
5 Jean Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, París, 1962, p. 123.
6 *Ibid.*, p. 129.
7 En J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, t. II, p. XII.
8 *Ibid.*, cap. 12, pp. 595-657.
9 *Ibid.*, p. 643.
10 *Ibid.*, pp. 138-139.
11 *Ibid.*, p. 659.
12 *Ibid.*, p. 660.

Dame", que conserva a casi todos sus amigos de la corte y la aristocracia,[13] pero cuya influencia reformadora no deja de extenderse en el clero secular y regular; el "mártir" encerrado en Vincennes por Richelieu (1638), afectado en su actividad de erudito, en su reputación y en los lazos que lo vinculan con su público, primero fue embargado por la "ruina" vertiginosa de su pasado, y luego encontró ahí mismo una suerte de realización solitaria y descubrió en su "biblioteca interior",[14] la fuente de los pensamientos que circulan en todas partes aunque solapados, recogidos por los discípulos del maestro injustamente perseguido.

A pesar de Bremond, no es posible descubrirlo si uno se atiene a lo que indiscutiblemente hubo en él de "mórbido".[15] Más aun, a pesar de la doble fractura de sus conversiones, a través de la fluctuación de sus ideas, aparece una continuidad más esencial. Así, las teorías que sostiene en sus primeros libros "son por completo opuestas a las que defendió más tarde", pero "la aversión por las opiniones moderadas" es "constante".[16] Más allá de sus posiciones sucesivas, hay una originalidad como primitiva, que sale de un fondo "salvaje"[17] y que permanecerá como la forma de su reformismo; una originalidad con la cual no podía simpatizar la sutileza demasiado clásica de Bremond, espíritu moldeado por la claridad de su Provenza natal. Al parecer, J. de Arteche, también demasiado sistemático, se acerca, sin embargo, más a la verdad: como san Ignacio, con quien lo compara, Saint-Cyran sería ante todo un vasco.[18] En realidad, vasco por su madre, es gascón por su padre. Pero la hipótesis aclara, como un símbolo, la figura del padre: él habita un país cerrado. Capaz de "encontrar razones en todas partes",[19] es bastante "abundante en bellos pensamientos"[20] para apoyar todas las causas, aunque, por la experiencia de esa región interior, no se deja atrapar por ese divertimento. Lleva en sí su propio silencio, distancia respecto del mundo y asimismo disponibilidad para el juego social de las ideas y las relaciones. Se adapta a ellas, pero no se entrega. Resiste a toda influencia, porque defiende su secreto. También sabe "adaptarse" y "tolera mucho en todo tipo de personas",[21] pero en aquellas que despiertan los relámpagos de sus brusquedades o que se dejan conducir por su direc-

13 J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, pp. 378-379.
14 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 112.
15 J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, t. II, pp. 644-648.
16 *Ibid.*, p. 644, nota 2.
17 *Ibid.*, p. 659.
18 J. de Arteche, *Saint-Cyran*, 1958, p. 167.
19 Griselle, citado en J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, t. II, p. 644, nota 4.
20 *Ibid.*, p. 389, nota 2.
21 *Ibid.*, p. 618; véase *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, pp. 65, 464.

ción "imperiosa, breve, sin demasiados discursos".[22] Fascina, aunque siempre escapa. Es bueno, pero, según una palabra que emplea constantemente, está "separado". Es "de otra parte", ciudadano de ese país silencioso que es él y que no deja de resultarle misterioso, fondo pero no posesión de su extraño poder.

Un estilo atormentado, al que incesantemente atraviesan destellos pasajeros surgidos en imprevisibles puntos del horizonte; un pensamiento al mismo tiempo apremiante y fugitivo; una agudeza que tanto puede llamarse extraña como socrática:[23] todo eso traduce la experiencia, por cierto muy profunda, de una vida interior y como "salvaje", extranjera y sin embargo abierta a la vida social. Pero si el temperamento, la enfermedad, la prisión y la ausencia de responsabilidades pastorales[24] acentuaron esa experiencia, ésta no se explica en verdad sino reubicada en un tiempo de crisis religiosa, en la época en que, aunque las instituciones eran siempre cristianas, el espíritu deja de serlo progresivamente. El lenguaje cristiano, las estructuras objetivas de la Iglesia, la práctica de los sacramentos se convierten en un hábito mental y un dato cultural; a menudo, la fe y hasta las costumbres dejan de estar comprometidas. Podrían multiplicarse los ejemplos, sobre todo en los medios que frecuenta Saint-Cyran. Por eso, a su manera, reacciona: "En este tiempo en que tanto se multiplicó el sacramento de penitencia, cuando vemos que de nada sirve para la enmienda de las faltas diarias de los justos, a veces hay que separarlos, así como del Santo Sacramento, para reducirlos a la penitencia".[25] Pese a ciertas atenuaciones –"a veces", "cuando vemos"–, sentimos despuntar aquí una solución extrema que va a sistematizarse para convertirse en uno de los artículos fundamentales del jansenismo.

Antes de juzgar, hay que comprender. En la época en que escribe Saint-Cyran, casi todos los "espirituales", tanto los jesuitas como los otros (como Surin, Hayneufve, Du Sault, Nouet, Rigoleuc o Saint-Jure), la emprenden con ese conformismo y tratan primero, mediante su enseñanza y su acción, de dar origen a una renovación interior que devuelva su sentido a las prácticas que todavía se mantienen en una sociedad oficialmente cristiana. Crítica de las "palabras", insuficiencia del "exterior", ambigüedad de lo que define la "materialidad" de las acciones y los gestos cristianos, llamado a la conversión y a un paso decisivo, pureza del corazón, "nuevo mundo" de la vida "mística": esos temas son constantes y comunes. Temas peligrosos, por cierto,

22 J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, t. 2, pp. 598, nota 3.
23 Sobre la admiración de Saint-Cyran por Sócrates, *ibid.*, pp. 160, 165.
24 *Ibid.*, p. 675.
25 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 318.

si a la ruptura no la sigue una reconciliación más radical, gracias a la cual la fidelidad al Espíritu restaure no sólo la unidad interior de la experiencia sino también la cohesión de lo "temporal" y lo "espiritual". Pero el cisma es primero un estado de hecho social, en el momento en que las prácticas se despegan, como un barniz, del espíritu que deberían consagrar y nutrir. A todos aquellos que comprenden la seriedad de la vida cristiana se les plantea un problema general. Que Francia haya conocido entonces una extraordinaria ola de eremitismo; que los cristianos fervientes se hayan especializado con tanta frecuencia en obras particulares y agrupado en sociedades diferentes pero igualmente cerradas y secretas: éstos son algunos de los indicios de una fractura que se encuentra en todos los niveles de la vida religiosa. Al respecto, por su insistencia en la importancia de que la actitud interior debe preceder al gesto "exterior", por su condena de las "virtudes en pintura"[26] y de los remedios "fingidos",[27] por su desconfianza por los ritos y las palabras,[28] por su nostalgia del retiro y su atracción hacia el ideal cartujo,[29] Saint-Cyran no es más que un caso particular.

LA ESPIRITUALIDAD DE SAINT-CYRAN

Saint-Cyran lleva a cabo esta cruzada por la conversión (o la "penitencia") en función de sus tendencias personales. Su aporte más original, al parecer, consiste en tres aspectos de esta campaña espiritual: la práctica de las "renovaciones", la fidelidad a la "vocación" por medio de la adhesión a los "movimientos interiores", el retorno a "la santa antigüedad". El primero prepara el segundo y se justifica por el tercero.

La "renovación" es "ante todo un procedimiento psicológico destinado a impactar al fiel y a hacer de su conversión un estado estable":[30] el cristiano "se retira", abandonando provisionalmente su situación social y la práctica de los sacramentos. Se encuentra así en un estado intermedio, análogo al de los "penitentes" en la antigua disciplina de la Iglesia. Sale del mundo, pero también se pone fuera de la sociedad de Jesucristo for-

26 J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 365.
27 *Ibid.*, p. 336.
28 *Ibid.*, pp. 289, 305-306, 366.
29 Véase. P. Pascal, *Revue historique*, 1941, pp. 233-236, 242-243.
30 Louis Cognet, *Claude Lancelot, solitaire de Port-Royal*, París, 1950, p. 41; véanse J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, t. II, pp. 425-427, y *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, pp. 121-122.

mada por la comunión a sus sacramentos. Este exilio purificador sólo dura un tiempo, pero un tiempo vacío, de alguna manera, y en un lugar de soledad: las prácticas del "siglo" y los signos visibles de la participación en la comunidad cristiana son igualmente excluidos. Como lo muestra la historia de Port-Royal, ese "procedimiento" puede provocar un "conflicto psicológico"[31] capaz de dar a los convertidos una conciencia más viva de su indignidad y una idea más elevada de los sacramentos. Y, de hecho, es más "psicológico" que teológico. La unidad del misterio deja de estar presente en las etapas organizadas con miras a una toma de conciencia. En adelante, la comprensión y la participación, o la contrición y la confesión, son dos tiempos diferentes: "Es preciso que Jesucristo vivifique el alma antes de que la Iglesia la absuelva".[32] Sin duda alguna, hay aquí un remedio eficaz contra la ilusión que consiste en tomar la objetividad de la religión por su verdad. Pero la profundización espiritual ya no se opera en la misma práctica; ya no consiste en percibir poco a poco, comulgando en ella, el sentido viviente de los sacramentos. El aspecto exterior y el interior del mismo misterio se yuxtaponen; la ausencia del primero se convierte en la condición de un acceso al segundo.

Lo mismo ocurre, aunque de otro modo, para toda la vida cristiana, "porque las acciones exteriores, máxime cuando son en apariencia excelentes, son capaces de herir el interior del alma".[33] Flores sin olor,[34] virtudes en *trompe-l'œil*, esas bellas "apariencias" divierten la mirada, pero en el fondo no es más que vanidad. Saint-Cyran repite siempre, pues, "una sola cosa": "Los cristianos no necesitan sino vivir en la penitencia".[35] Hay que hacer penitencia, salir de la comedia, entrar en el silencio, para adherir a los acontecimientos del adentro, a los "movimientos del interior" y a los "sentimientos secretos". En el fondo de la existencia hay una animación subterránea. Dios conduce aquí una historia que nos lleva adonde no sabemos y que está jalonada, momento tras momento, por las intervenciones misteriosas cuyos signos sabe discernir una atención vigilante. *Gratia ad singulos actus datur*: la gracia es dada para cada una de nuestras acciones, repite Saint-Cyran tras san Agustín.[36] Es a través de tales "signos" –"afecciones, instintos, inspiraciones"–[37] y también de un encuentro –una página

31 J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 121.
32 *Ibid.*, p. 353; véanse pp. 305-306, 360 y ss.
33 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 259.
34 *Ibid.*, p. 327.
35 *Ibid.*, pp. 187-189.
36 *Ibid.*, p. 124.
37 *Ibid.*, p. 56.

del Evangelio abierta al azar–[38] como el fiel se siente inclinado hacia tal decisión, llevado a retirarse o a acercarse a los sacramentos; como el cristiano se reconoce "elegido inmediatamente"[39] para el sacerdocio por una "vocación interior";[40] o como el director espiritual discierne la "vocación particular" indispensable para la aceptación de "cada persona que se presenta a él",[41] y recibe "desde lo alto" las "luces particulares y extraordinarias" que le prescriben cómo debe "conducir a las almas allí donde ve que Dios las llama".[42] Una continua dependencia reúne así todos los aspectos de la vida espiritual en la adhesión a una "vocación" hecha de llamados sucesivos y siempre oculta en el misterio de los designios divinos. La razón puede estar desconcertada por esos llamados con frecuencia contradictorios. Sin embargo, debe ceder a la ley interior que el fiel aprende progresivamente a "seguir". Finalmente, "no se puso la Ley para el justo,[43] es decir, para el alma que tiene caridad; él es su propia ley y la obedece con mayor rigor, siguiendo los movimientos interiores de su amor, de lo que obedecería a todas las leyes y a todas las reglas exteriores que le pudieran dar".[44]

La distancia así creada entre el exterior y el interior, o entre las "apariencias" y la "vocación", se traduce en Saint-Cyran por medio de la distancia que él toma en nombre de un pasado respecto del presente. "Nosotros, que damos muestras de vivir como los primeros cristianos [...] debemos separarnos de ellos", los mundanos; y esta separación tiene la forma de un "retiro" respecto de la sociedad cristiana porque, en realidad, aquellos que hoy dominan en su interior habrían sido, antaño, "separados del cuerpo de la Iglesia".[45] El tiempo, tras una lenta degradación de la antigua disciplina, invirtió la situación: en épocas pasadas, la vida interior se manifestaba en las estructuras de una sociedad de fieles; actualmente, debe reconstituirse al margen de una comunidad invadida por cristianos que sólo lo son de nombre. Ya, antaño, los "desiertos" de Egipto habían suplantado la comunidad de los "mártires", cuando el mundo entró en la Iglesia

38 J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, t. II, p. 647, nota 1.
39 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 370
40 *Ibid.*, pp. 419, 575. Al oponerse a las designaciones inspiradas por el interés o la necesidad, Saint-Cyran habla también, al respecto, de "la elección interior e inmediata de Jesucristo" (p. 191) o de "misión interior" (p. 539): ésta distingue al sacerdote "bien llamado" (p. 304) de aquel que es "mal llamado" (pp. 221, 222, 226) o "mal entrado" (p. 225).
41 *Ibid.*, p. 312.
42 *Ibid.*, pp. 62-64.
43 1 Timoteo 1, 9.
44 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, pp. 499-500.
45 *Ibid.*, p. 373.

con Constantino. La "verdad", comprometida y sepultada en el presente, pues, sólo tiene expresión adecuada en el pasado: "Tiemblo por aquellos que, por no querer remontarse al origen y al curso de la tradición apostólica, que es el único medio de saber la verdad en la Iglesia, se contentan con seguir el uso común y con que Jesús no les diga un día como a los judíos: *Ab initio non fuit sic*".[46] Mediante un trabajo encarnizado y solitario, Saint-Cyran tiene un conocimiento íntimo de los "orígenes". Entre esa frecuentación de los Padres y de san Agustín, y, por otra parte, la percepción de lo que hay de superficial en la religión presente, la disparidad es manifiesta. Todo patrólogo, todo exégeta lo experimenta. Mucho más, ¿qué cristiano, al leer la descripción de la primera comunidad apostólica, podría compararla sin nostalgia con lo que conoce? En Saint-Cyran, esa nostalgia, muy profunda, todavía es aguzada por la angustia nativa, por una imaginación libresca y por la persecución, así como por la falta de experiencia pastoral o la escasez de verdaderos místicos entre sus dirigidos.[47] En consecuencia, va más lejos. El culto de los "primeros siglos" justifica la condena de éste. La disciplina antigua prueba la necesidad de una ruptura con la realidad presente. Una "isla"[48] de los "santos" –nombre que, desde la segunda generación, se da a los fundadores de Port-Royal–[49] corresponde, a mediados del siglo XVII, al milagro de "la antigüedad santa". Y como los movimientos procedentes del interior horadan y cambian poco a poco la vida del cristiano, de igual modo la "pureza" primitiva, por su resurgencia en algunos lugares santos, debe modificar de manera progresiva el mapa del cristianismo decadente. La antigüedad y la interioridad: estos dos aspectos de un mismo rechazo, o de un mismo testimonio, también están asociados en la condena dirigida, en nombre de las Escrituras y de la "piedad", contra una filosofía convertida en "totalmente humana y complaciente";[50] la "memoria", retorno al pasado y retorno al corazón, es el principio de la verdadera "sabiduría cristiana".[51]

En vida, a Saint-Cyran se lo acusó de seguir "caminos particulares y sobreeminentes",[52] y se lo trató de "iluminado". Los trabajos y los textos

46 En J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, t. II, p. 603, nota 3. Véase Mateo 19, 8: "Desde el principio no fue así".

47 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 33.

48 *Ibid.*, p. 433.

49 "Los santos de la casa", "los santos modernos", dice la madre Angélique de Saint-Jean (J. Orcibal, *Port-Royal entre le miracle et l'obéissance*, París, 1957, p. 19).

50 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 523.

51 Jansenius, *Augustinus*, 1641, t. II ("Liber prooemialis", en el que colaboró Saint-Cyran), p. 4.

52 J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 32.

publicados lo muestran: en el fondo, esos ataques se acercaban a la verdad más que otros, más recientes, que lo vinculan con el jansenismo y combaten en él o bien el moralismo o bien el sistema extrinsecista de la gracia que se debe a una naturaleza decaída de su autonomía original. Es un punto aceptado, al parecer, la clara distinción entre Saint-Cyran y el jansenismo teológico. Por cierto, no habría que afirmar de manera demasiado absoluta que el agustinismo del primero es "en realidad el de Bérulle y no el de Jansenius":[53] encontramos por ejemplo en Saint-Cyran, como en Jansenius, la idea de que, más sana y más fuerte, la voluntad de Adán suponía una menor dependencia respecto de Dios.[54] Pero esas posiciones comunes de ningún modo tienen, en uno y en otro, el mismo papel. Para el primero, sólo se trata de alusiones, mientras que su espiritualidad está orientada hacia la conversión presente y la docilidad a los movimientos interiores; para el segundo, que tiene "un espíritu preciso, seco, metódico, y una obstinación sin parangón",[55] es una pieza esencial de su sistema.[56] Por consiguiente, es cierto que "lo que pesó sobre el destino de Saint-Cyran son mucho más sus relaciones con Bérulle que las que tuvo con Jansenius".[57]

En el fuego de su primera conversión, se vio deslumbrado por la amplia síntesis del fundador del Oratorio, y cooperó en él. Se convirtió en su defensor. Pero se tiene la impresión de que, si ése fue el lugar de un descubrimiento determinante, deja sólo unas pocas huellas en los textos de los últimos años: algunos "temas" berullianos todavía subsisten en ellos, pero la misma doctrina –ontología de la vida cristiana– se difumina detrás de las preocupaciones más inmediatas, más subjetivas, alejadas de los problemas de mística y de política con los que Bérulle debió enfrentarse. Saint-Cyran es el testigo de una experiencia más que de una doctrina. Sin duda, su debilidad es precisamente lo que permite que sus discípulos asocien a su reformismo espiritual teorías que "lo debilitan",[58] pero que revelan su incierta movilidad. Si no se las juzga simplemente según las paradojas y las "salidas" inquietantes que escapaban a un hombre "muy vivaz en su temperamento",[59] su espiritualidad tiende a restaurar el sentido interior de las estructuras de

53 Louis Cognet, *Le jansénisme*, París, 1961, p. 22; véase J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, París, 1961, pp. 52-54.
54 J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, pp. 244-245.
55 J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, t. II, p. 138.
56 Véase Henri de Lubac, *Surnaturel*, París, 1946, pp. 53-54, 77-81.
57 L. Cognet, *Le jansénisme*, *op. cit.*, p. 22.
58 J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, *op. cit.*, p. 53.
59 Antoine Arnauld, citado en J. Orcibal, *Les origines du jansénisme*, *op. cit.*, t. II, p. 595, nota 3.

la Iglesia. Por esa razón, es una expresión de la Contrarreforma, pero una expresión exacerbada, que toma la forma de una dicotomía entre lo invisible y lo visible. Reacción contra una situación de hecho, traducción de la experiencia íntima, suplanta el déficit circundante por un espiritualismo, más que asumir la existencia cristiana en su unidad por medio de un punto de vista que igualmente sería más teológico y místico. Al "interior", pues, se le atribuyen ciertos cuarteles privilegiados en el campo de la realidad humana: los "desiertos", la afectividad, el pasado. Se yuxtapone al resto, como algo diferente. La escisión entre "el interior" y "el exterior" se agrava en la misma medida; acarrea un aislamiento de los "puros", una inflación de los sentimientos, un arcaísmo del pensamiento. Por tanto, es preciso decirlo, aunque tal reproche haya parecido escandaloso a Saint-Cyran: le faltó ser un mejor teólogo de su reformismo. O bien le faltó esa conciencia teológica implícita que puede dar una experiencia pastoral y más eclesial. "Confieso –decía– no tener una misión para predicar de ese modo [a las muchedumbres], ni siquiera para realizar ninguna función de pastor; sólo estoy llamado a decir la verdad […] a aquellos que me interrogan."[60] Esta "verdad" es auténtica, cristiana en su inspiración. Con Saint-Cyran, muchos otros testigos lo supieron y todavía deben recordárnoslo: la Iglesia es "otra ciudad". Pero uno está en su derecho de advertir que el vigor con que defiende su santidad puede menoscabar su catolicidad, no sin ponerse en guardia contra el riesgo de caer en excesos inversos.

EL JANSENISMO

Es casi otro mundo lo que nos describen los eruditos trabajos del padre Ceyssens o de los señores Apollis y Taveneaux: historia de polémicas religiosas; difusión del agustinismo en los "católicos ilustrados", y sus innumerables alianzas con las tendencias intelectuales de la época; redes cada vez más secretas constituidas por un movimiento de resistencia a la mentalidad circundante y de reforma de las estructuras eclesiales. En el primero, los resortes secretos de las discusiones teológicas entre Roma y los Países Bajos –"el país de Jansenio" pero también el de los jesuitas– revelan ser de una prodigiosa complejidad. El segundo, con sutileza, sigue a través de Europa y hasta de América los matices con que se colorea el pensamiento de intelectuales que simpatizan con los jansenistas, largo tiempo

60 En J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 312.

confundidos con ellos y que él designa con la expresión "tercer partido". El tercero emprendió un estudio que no carece de analogía con un trabajo de contraespionaje: reconstituye para la Lorena la geografía, la circulación y los "bastiones" del jansenismo teológico, cuyo tema central es la apelación a las tradiciones escriturarias y patrísticas, y que difunde una "teoría muy simple" abierta a las innovaciones cartesianas. A todas luces, no se trata aquí de retomar análisis tan elaborados. Pero cuanto más se lo estudia, tanto más se descubre la multiplicidad de ese jansenismo que varía según los hombres o los países: el de Barcos, sobrino de Saint-Cyran, se opone al de Arnauld;[61] en Lorena es casi exclusivamente teológico,[62] mientras que en España será sobre todo político y regalista.[63]

Se comprende que, al término de un bosquejo histórico, el abate Cognet compruebe "la casi imposibilidad de dar a la palabra 'jansenismo' un contenido intelectual preciso".[64] Cuando, por su lado, el padre Ceyssens quiere delimitar, en todo su alcance, un vocablo cuya carrera comienza en Lovaina en 1641 –sólo dos años antes de la muerte de Saint-Cyran– y que está ligado desde el origen con "la idea de herejía",[65] "por así decirlo se encuentra en el caso de san Pedro, viendo esa gran napa en cuyo interior se encontraban todos los cuadrúpedos y reptiles de la tierra y los pájaros del cielo".[66] Y cita un comentario que, según un representante jansenista en Roma, el cardenal de Aguirre habría hecho en 1688 a su amigo el padre Tirso González, general de los jesuitas:

> [Habría] tres tipos de jansenistas. Los primeros son aquellos que sostienen las cinco proposiciones [que resumen la doctrina de Jansenius] y los errores que la Iglesia ha condenado en ellos, y éstos son una muy pequeña cantidad porque, hasta ahora, todavía no se ha podido convencer a nadie de eso de una manera jurídica. Los segundos son aquellos que manifiestan un celo por la buena moral y las reglas severas de la disciplina, y éstos, a pesar del relajamiento del siglo, son una cantidad bastante grande. Y los terceros son aquellos que, sea como fuere, se oponen a los jesuitas, y de éstos hay una infinidad.[67]

61 Lucien Goldmann, *Correspondance de Martin de Barcos*, París, 1956, pp. 23-35.
62 Véase René Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine*, París, 1960, pp. 727-729.
63 Véase Ricard, *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XXXVII, 1961, p. 162.
64 L. Cognet, *Le jansénisme*, *op. cit.*, p. 123.
65 Lucien Ceyssens, *Jansenistica minora*, Malines, 1957, t. III, estudio 24, p. 5.
66 *Ibid.*, p. 27.
67 *Ibid.*, pp. 7-8.

Ocurrencia amistosa, esta clasificación de un simpatizante no está desprovista de humor. Por lo demás, corresponde bastante bien a lo que surge de la masa de los documentos recientemente publicados. Cuarenta y cinco años después de la muerte de Saint-Cyran, pues, ¿qué es el reformismo cuyo inspirador fue? Un sistema teológico, una moral austera, una guerrilla religiosa. Con un somero resumen, los últimos historiadores concluyen de la misma manera: un intelectualismo, un rigorismo y la oposición entre dos movimientos que trabajan por igual en la "restauración católica", aunque con un espíritu muy diferente. Una vez más, se trata de una reforma, pero, más que una espiritualidad de la conversión, en adelante apunta a una renovación del pensamiento, una disciplina más estricta y cierto tipo de comportamiento frente al mundo. A través de ese pasaje de la experiencia de lo "espiritual" a su inscripción en el espesor de la historia puede aparecer la relación entre una espiritualidad y su época. Sin embargo, antes hay que aclarar las características del jansenismo que se nos presenta.

A menudo se señaló "el intelectualismo circundante"[68] del mismo convento de Port-Royal, al que Jacqueline Pascal había ido a buscar el medio de ser "religiosa razonablemente".[69] Si hay excepciones, como la hermana Flavie Passart (cuyo misticismo es "de bastante mala ley"),[70] en esto casi no se siguen las directivas que daba Barcos con miras a promover una devoción más afectiva y fiel al espíritu de su tío. La *Religieuse parfaite ou occupations intérieures* de la abadesa, la madre Inés, y el *Traité de l'oraison* de Nicole, obras mayores de la enseñanza espiritual en el convento o entre las Solitarias, no hablan tanto de "vocación" e "inspiración" como de "la utilidad de los buenos pensamientos" y de "métodos" para una plegaria discursiva. Las religiosas necesitan "razones" y no "ternuras".[71] De igual modo, entre los Señores, "eran inteligentes" y también "eran intelectuales hasta gustar de la lógica, hasta ser terriblemente jurídicos, pleitistas, procesivos, hasta saborear las sutilezas de la filosofía y la teología";[72] es el reverso de un éxito que desde entonces rara vez se produjo con tal brillo: encuentro de la fe y de la inteligencia, esa reunión de exégetas, historiadores y juristas eminentes hizo revivir en los Granges, en pleno siglo XVII, la academia que antaño san Agustín formó en Cassiciacum. ¿No estaban allí Pascal, Arnauld,

68 En J. Orcibal, *Port-Royal*, *op. cit.*, p. 27.
69 *Ibid.*, p. 120.
70 *Ibid.*, p. 119.
71 *Ibid.* Este frío examen, por otra parte, era compensado por "la avidez por las reliquias" o por un frecuente recurso a las revelaciones sensibles y los milagros (*ibid.*, pp. 19, 21, 119).
72 B. Dorival, *Recherces et débats*, Nº 13, octubre de 1955, pp. 189-190.

Lemaistre, Nicole, Saci, Tillemont, grupo en el que contrasta el poético señor Hamon, humilde médico "puesto en el equipaje del ejército", como él decía?[73] Port-Royal tenía equivalentes igualmente importantes, aunque menos famosos: esas abadías de Hautefontaine (Champaña) y D'Orval (Luxemburgo) que comienzan a conocerse mejor, incluso en la facultad de Lovaina, en Utrecht o en Roma. Para el señor Taveneaux, esas "academias", "centros de teología positiva y de estudios agustinianos"[74] en Sainte-Menehould, en Beaulieu, en Saint-Mihiel o en Senones, fueron los difusores y los "arsenales" del jansenismo teológico que se propagó en Lorena. Incluso en Roma, los "católicos ilustrados" del "tercer partido" cuentan sobre todo con "hombres de estudio",[75] como los cardenales Bona, Noris o Tommasi; eruditos y sabios, siguen fielmente esa teología agustiniana "sin suavizar sus consecuencias ni disimular sus aspectos menos tranquilizadores".[76]

Por lo tanto, reformismo intelectual; "herejía sabia", se dijo. En apariencia, eso es contradictorio: antigua por su objeto, es moderna por su espíritu. ¿No es cierto esto de todo retorno a las fuentes? Los jansenistas, sin duda, tienen todos un mismo "celo por las santas tradiciones contra las novedades escandalosas".[77] Pero si se puede atribuir a cada uno de ellos lo que nos dice el admirable epitafio del abate J. Besson –"ardiente aficionado a la santa antigüedad"–, de hecho sólo rechazan algunas "novedades", porque adoptan muy profundamente una actitud moderna y nueva respecto de las fuentes tradicionales; las abordan con una mentalidad más científica, más histórica y, también, más crítica, si con esto se entiende una voluntad de reconocer lo verdadero bajo lo legendario, de leer los textos según los métodos de la historia literaria y de no tener en cuenta ningún presupuesto teórico. Los antepasados de los historiadores que hoy en día los estudian son "positivos". Es evidente que el intelectualismo que caracteriza su plegaria o funda su antimisticismo es sólo una extensión de esa actitud en la región privada de la vida interior. Mucho más, fijados en el pasado y, por otra parte, en un sector bastante limitado de la patrística, apasionados "por alabar la antigüedad y por insultar la novedad",[78] no se liberan de la escolástica reciente sino leyendo a sus autores en función de una doctrina más reciente todavía. Según uno de los más

73 En Sainte-Beuve, *Port-Royal*, París, Pléiade, 1954, t. II, p. 757.
74 R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine*, *op. cit.*, p. 137.
75 Émile Apollis, *Entre jansénistes et zelanti, le "tiers-parti" catholique au XVIII^e siècle*, París, 1960, p. 37.
76 *Ibid.*, p. 18.
77 Dom H. Monnier (1677), en R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine*, *op. cit.*, p. 148.
78 *Ibid.*

vigorosos promotores del movimiento, "la filosofía del señor Descartes, purgada de sus defectos, tiene una ligazón particular con la verdadera y antigua teología que se extrae de las Escrituras y de la tradición, y sobre todo de las obras de san Agustín".[79] Los lazos entre el cartesianismo y el jansenismo son bien conocidos, y "todo ocurre como si el renacimiento del agustinismo filosófico en la segunda mitad del siglo XVII se debiera a la nueva luz suscitada por la lectura de Descartes".[80] En consecuencia, el arcaísmo se presenta también como un modernismo, y, por una aparente paradoja, los adversarios a quienes estos "aficionados de la santa antigüedad" reprochan sus "escandalosas novedades" los llaman a su vez los "nuevos teólogos" y los "nuevos doctores".

Si la acribia intelectual de estos sabios los lleva a "abrirse ampliamente a las ideas de su época, sin dejarse asustar por lo nuevo",[81] es también porque son solitarios, "eremitas" de Port-Royal,[82] monjes de esa congregación benedictina que propagó el jansenismo en Lorena, religiosos austeros en las bibliotecas romanas. Están retirados tras la clausura donde su trabajo encarnizado va acompañado de una rigurosa disciplina. Pero a la vez que una exigencia moral, este marco es una seguridad. Para estos hombres de fe, las ideas que expresan una renovación más adaptada a la imagen de la Iglesia primitiva no están comprometidas por el uso que hace de ellas el mundo del que están separados. Su audacia descansa en una seguridad –la de sus virtudes, la de su soledad– y en cierta inexperiencia del partido que el racionalismo circundante extrae de las concepciones en cuyos defensores ellos se erigen, a menudo con justa razón. No están, como otros, crispados en posiciones de repliegue, sino que, bajo su generosidad, también hay una ingenuidad. Aceptan tan fácilmente su tiempo porque el círculo de sus paredes o de sus bellos árboles los protege de él. Y, más profundamente, si conceden tanto a la razón, es porque ésta, en su campo "natural", tiene derechos independientes de la fe y no puede invadir un terreno que le es ajeno. El cartesianismo, en suma, corresponde a su situación. Entre esas dos zonas del pensamiento –entre la fe y la razón, así como entre lo antiguo y lo presente– existe el mismo corte que entre el mundo y esas "academias" o, en ese mundo mismo, entre las creencias religiosas y las actividades profanas.

Por cierto, habría que comparar este comportamiento con el de los obispos jansenizantes que, como Pavillon o Caulet en el sur de Francia,

79 Dom Desgabets, citado en R. Taveneaux, *op. cit.*, p. 122, nota 42.
80 Geneviève Lewis, en E. J. Dijksterhuis y otros, *Descartes et le cartésianisme hollandais*, París/Amsterdam, 1950, p. 134.
81 E. Apollis, *Entre jansénistes et zelanti*, *op. cit.*, p. 18.
82 Saint-Cyran, en J. Orcibal, *La spiritualité de Saint-Cyran*, *op. cit.*, p. 324.

Hocquincourt o De Fieux en Lorena, se enfrentan precisamente con su pueblo descristianizado. Ellos piden a sus cristianos una preparación personal para la recepción de los sacramentos. Imponen pruebas y controles preliminares. Desde este punto de vista, y por las mismas razones, anuncian los límites y las condiciones que una pastoral misionera tiende asimismo hoy a exigir de los cristianos "del umbral": la práctica religiosa no debe ser una simple formalidad. De esa manera, en esas regiones a medias paganizadas, también crean, con el modo parroquial o diocesano, islotes auténticamente cristianos análogos a las "soledades" intelectuales de los jansenistas eruditos y a las asociaciones secretas que entonces agrupaban a laicos fervientes –silenciosas y activas comunidades ocultas del mundo como ríos subterráneos–, donde el jansenismo representó un papel predominante por mucho tiempo. Un mismo aislacionismo se encuentra en todas partes, cuyo signo, y pronto su mito, es la tierra santa de Port-Royal. De infinitas maneras expresa un corte profundo entre el cristianismo y la sociedad, esa misma fractura que explica parcialmente, como vimos, la reacción espiritualista de Saint-Cyran.

Respecto de esta fisura, se distinguen en el catolicismo dos tipos de reformismos. Se los ha definido (con bastante ambigüedad) como un "agustinismo" y, por otra parte, un "humanismo". Se enfrentan sin cesar en el curso de las polémicas donde, como lo mostró tan a menudo y tan atinadamente el padre Ceyssens, el antijansenismo es indisociable del jansenismo. Las disputas endurecieron las diferencias y terminaron por ocultar su verdadera naturaleza detrás de las luchas de influencia, de las antipatías personales y de las cuestiones de interés. Pero, detrás de los golpes y el humo de estas batallas, hay que discernir dos opciones divergentes en cuanto a la manera de remediar la enfermedad de toda una época: una que trata de reagrupar las fuerzas cristianas en el interior del recinto donde parece reducirla la descristianización, para constituir así "bastiones" que irradiarán una intensa verdad cristiana; la otra, por el contrario, que se traslada a la zona donde el cristianismo se disuelve y que busca, a riesgo de comprometerse, extraer del naturalismo circundante las superaciones de que es susceptible y que cabe esperar de una gracia concedida a todos. Dos soluciones igualmente posibles: una que apunta más al retiro y "la interioridad"; la otra, una lenta convalecencia a la que sostienen los signos visibles que manifiestan la presencia del cristianismo y que jalonan de prácticas los nuevos comienzos de la piedad. Por un lado, un tipo de Contrarreforma más "septentrional", más "subjetiva",[83] y cercana, aunque en un modo muy diferente, a la tradición espiritual

83 Véase L. Ceyssens, *Jansenistica minora*, t. III, estudio 24, p. 74; E. Apollis, *Entre jansénistes et zelanti*, *op. cit.*, p. 44; etcétera.

que representa *La imitación de Jesucristo*;[84] por el otro, un tipo más "meridional", más preocupado por restaurar en su visibilidad una Iglesia que encarna la verdad del hombre en el misterio del Hombre-Dios, más objetivo, pues, y más mezclado con las realidades de este mundo. Existían peligros por ambas partes: se condenaron tesis jansenistas y la iglesia de Utrecht –donde se "respiraba el aire puro de la antigüedad"–[85] finalmente se separó del catolicismo; incluso, algunas tesis "laxistas" no dejaron de caer bajo las censuras eclesiásticas. Sin embargo, juzgar según tales excesos sería desconocer la amplitud del debate y la gravedad del problema. Sobre todo, sería ya no reconocer en ellos la lección y la cuestión que todavía podemos encontrar a través de los historiadores.

LOS HISTORIADORES FRENTE A LA HISTORIA

Gracias a sus trabajos, en efecto, la historia del jansenismo se nos vuelve no sólo más comprensible sino más próxima, ya que nos permiten leer al mismo tiempo lo que puede relacionar una espiritualidad con los problemas de una época y cómo, a cambio, algunas concepciones intelectuales o apostólicas se refieren a opciones íntimas. Desde este punto de vista, a pesar de las desnivelaciones propias del pasaje del espiritualismo saintciraniano al movimiento jansenista, entre uno y otro hay constantes. No es posible disociar del todo la reforma del pensamiento de las instituciones y la conversión personal, precisamente cuando se ha descuidado uno de esos dos aspectos.

Sin embargo, es característico que, en el momento en que ellos nos suministran los elementos necesarios para comprender esta historia, los historiadores, por su propia cuenta, parecen negar su coherencia secreta. Port-Royal, según el señor Orcibal, sólo habría "sobrevivido en la medida en que es distinto del jansenismo".[86] Entre uno y otro habría una solución de continuidad. A la inversa, en el estudio del señor Goldmann, la espiritualidad de Port-Royal ya no es sino un epifenómeno de una crisis económica y social; hablando con propiedad, ya no tiene una significación propia. La actitud del historiador, cuando se trata de explicar la coherencia del jansenismo, se convierte por tanto a su vez en el indicio del problema que estudia: entre la realidad "mundana" del jansenismo y su realidad "espiritual",

84 J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre*, París, 1963, p. 651.
85 Tallevannes (1726), en R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine*, p. 728.
86 J. Orcibal, *Saint-Cyran et le jansénisme*, *op. cit.*, p. 167.

¿qué relación hay? El análisis de la solución adoptada por tal o cual de esos especialistas, pues, todavía puede mostrar la actualidad de las cuestiones que plantea, a través del jansenismo –más allá incluso de la relación entre su espiritualidad y su inscripción en la historia objetiva–, la escisión que se operó entre el "mundo" y la vida religiosa.

No sin cierta desenvoltura, Bremond no veía en el jansenismo más que una serie de accidentes. Teólogo convertido en psicólogo e historiador, tenía en sus manos la ficha filiatoria de la "secta" y, escrutando las caras, trataba de reconocer el tipo: entonces, ¿quién es "jansenista" entre ustedes? La *École de Port-Royal* está construida sobre ese tema, como una novela de *suspense*: ¿será el abate de Saint-Cyran? No. ¿Entonces Arnauld? Menos. ¿Y Nicole? Él tampoco. Su libro se detiene cuando el lector se dice: tal vez sea Quesnel… El analista de las almas no encontraba más que "casos", diferentes del modelo teórico y relacionados entre sí por azares. Arrojados unos sobre los otros por una ola imprevisible, sus personajes, en realidad, no tenían una historia común. ¿Qué lugar, entonces, podían tener en su tiempo esos héroes solitarios, salvo el que les fijaba la ironía de las circunstancias?

Orcibal, que entró tan profundamente en el universo complejo de Saint-Cyran, no encuentra ya, cuando lo compara con el jansenismo, más que un "malentendido". Por lo demás, muchas veces analizó el equívoco que trae aparejada la difusión de una obra o una experiencia excepcional. Al manejar con precisión el enorme aparato de su prodigiosa erudición, deshoja las capas redaccionales; descubre la deformación infinitesimal que padecen las palabras y las ideas en el curso de su transferencia, y puede diagnosticar su progreso. Así prosigue, a través de los "textos primitivos" y las "fuentes inéditas", el misterio de esos "orígenes" que jalonan la historia como sus verdaderos acontecimientos pero que se degradan, apenas salidos del secreto, en el dogmatismo o la política. Saint-Cyran, Canfield, Bérulle o san Juan de la Cruz: tales son los lugares "místicos" de donde parten y adonde nos llevan los libros que constituyen ese trabajo análogo a una zapa. En suma, es tratar de alcanzar en el fondo de la historia un más allá de su actualidad visible, surgimientos secretos bajo la superficie que los alteran no bien aparecen. Finalmente, es situar la verdad de la historia en una "pureza primitiva" que escapa a su realidad.

A la inversa, para Goldmann, ese secreto no es más que un mito, una propiedad del cuerpo social que de este modo expresa las tensiones que padece. Cuando acentúa el lazo entre una espiritualidad y la estructura de una sociedad –postulado que un cristiano puede suscribir–, el autor, marxista, no quiere retener de la segunda más que su aspecto económico y reduce la primera a no ser otra cosa que su eco intelectual. Cualquier cosa

que se ponga en el sombrero de Goldmann, él siempre sacará lo económico. A partir de entonces, el jansenismo se convierte en la ideología de una crisis social y el lenguaje "trágico" de parlamentarios a quienes la nueva política real cerraba progresivamente el porvenir. Historia de la sociedad y vida espiritual: la cuestión carece ya de sentido, una vez eliminado uno de los términos. En el jansenismo, el cristianismo se presentaba como "extranjero"; para el historiador del jansenismo, ese país situado fuera de las fronteras de este mundo está borrado del mapa. No queda más que un lenguaje muerto, cuya significación en realidad es diferente de lo que creía decir.

Así, el pasado sigue poniendo al observador ante el problema que el jansenismo trataba de resolver: ¿cuál es, cuál debe ser la situación del cristianismo en el mundo?

Si por lo tanto el jansenismo todavía interesa, no es sólo a causa del lugar que ocupó en la literatura y en la historia francesas, ni siquiera porque los Solitarios adquirieron la pureza de los muertos –que se presta a todos los cultos– o la grandeza de los mártires, que invita a protestar: "Yo seré del partido que el destino mortificará". La misma intransigencia con que ellos defendieron la santidad de la Iglesia, y luego los derechos de la conciencia, todavía no es más que un signo. Porque si se considera al jansenismo como lo que es ante todo, es decir, un reformismo cristiano, se le reconocerá una fidelidad que se expresa en el modo del retiro, que descansa en la experiencia de una irreductible originalidad y que, finalmente, consuma y patentiza una ruptura profunda entre el cristianismo y la sociedad circundante.

Por cierto, no hay entrada en la Iglesia sin una salida del "mundo", no hay conversión sin partida: ningún cristiano puede ahorrarse eso, y tanto las instituciones como el pensamiento católicos deben mantener la realidad y la necesidad de ese "pasaje". Pero la verdad cuyo descubrimiento marca esta conversión, ¿está encerrada en las fronteras que le fija una sociedad descristianizada? ¿Cómo la Iglesia manifestará también, mediante un reformismo igualmente opuesto a los compromisos y a esas delimitaciones, que Jesucristo comprende en sí todo el espesor de la existencia; que lleva la salvación a todos, es decir, a todos los pecadores; que nada de lo que es justo y bueno puede serle ajeno; que está presente sin ser idéntica a las realidades humanas; y, para abreviar, que es católica? ¿Cómo, por su parte, el cristiano se verá llevado, por la gracia de una conversión verdadera, a servir y a significar esa "catolicidad" en todo el campo de su experiencia? ¿Cómo la verdad que no es del mundo aparecerá como la verdad de este mismo mundo? Graves en la época del jansenismo, estas preguntas lo son todavía más en la actualidad.

Mística y alteridad

10
El espacio del deseo o el "fundamento" de los *Ejercicios espirituales*

El *libretto* de los *Ejercicios espirituales* es un texto hecho para una música y diálogos que no se dan, pero se coordina con un "fuera de texto" que sin embargo es lo esencial. Por eso no ocupa el lugar de ese esencial. No sustituye las voces. No las previene; no pretende "expresarlas" ni metamorfosearlas en *escritura*. No es ni el relato de un itinerario ni un tratado de espiritualidad. Los *Ejercicios* sólo suministran un conjunto de reglas y de prácticas relativas a experiencias que no son ni descritas ni justificadas, que no son introducidas en el texto, y cuya representación no son de ninguna manera porque las plantea como exteriores a él en la forma del diálogo *oral* entre el instructor y el que hace el retiro espiritual, o de la historia *silenciosa* de las relaciones entre Dios y esos dos garantes.

UNA MANERA DE PROCEDER

La mejor definición de los *Ejercicios* nos la da Pierre Favre, de lejos el intérprete, difusor y hasta corredactor más importante del texto en los orígenes de su historia.[1] Es, dice, "una manera de proceder".[2] En ocasiones, Ignacio de Loyola habla del *orden de proceder*, de la *forma de proceder* o

1 La reciente edición científica de las versiones del texto *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia* (ed. de J. Calveras y C. de Dalmases, MHSI, Roma, 1969) subraya la importancia de Favre en la elaboración y la difusión de los *Ejercicios espirituales*. El descubrimiento o el mejor conocimiento de los primeros textos muestra cada vez más el papel que tuvo este hombre, que murió a los 40 años y que fue inmediatamente enterrado en las fundaciones del edificio.

2 Véase Pierre Favre, *Mémorial*, ed. de M. de Certeau, París, 1960, Introducción, pp. 7-101, sobre todo pp. 73-76 ("Nuestra manera de proceder").

del *modo* que caracteriza un *proceder*.[3]* No importa qué ocurra con las palabras, el método supone lo que no representa –digamos, para abreviar, las voces del deseo– y tiene por objetivo articularlas. Antaño se pensaba que la función de las consonantes era articular vocales y así componer palabras. Igualmente, aquí, una frase –un lenguaje– debe articular la voz del deseo. Pero la frase será una *trayectoria* que conduce de la posición inicial de quien hace el retiro a una posición final. Lo que posibilita la travesía por una serie de lugares es un cambio de conducta, de naturaleza o de modo de vida.

El "procedimiento" ignaciano implica un "deseante" –el que hace el retiro, empujado por un deseo y en busca de una decisión que debe tomar– y apunta a darle el medio de nombrar su deseo hoy, provisionalmente. Lo conduce del lugar donde se encuentra al comienzo a un lugar de mayor verdad, mediante una elucidación que se efectúa en los términos de prácticas efectivas. Organiza lugares propios de un viaje del que hace el retiro. Le proporciona referencias, y no la historia del viaje. Despliega las posibilidades, las alternativas y las condiciones de un desplazamiento que asume la propia persona que lleva a cabo el retiro.

En consecuencia, ese texto es un discurso de lugares, una serie articulada de *topoi*. Se caracteriza por "composiciones de lugares" de todo tipo, distribuidos en cuatro "Semanas" (como en cuatro "actos" de una obra): lugares tradicionales de oración (por ejemplo, recortes y esquemas evangélicos); puestas en escenas artificiales (por ejemplo, las meditaciones ignacianas del "Reino", de los "Estandartes", etc.); composiciones gestuales (comportamientos y actitudes del orante); indicaciones sobre la iluminación que definirá un lugar (oscuridad en la tercera semana o luz en la cuarta); trayectorias de retorno y de reanudación (las "repeticiones" de meditación); simulaciones que requieren al que hace el retiro que haga como si estuviera en otras disposiciones (interiores) o en otra situación (la muerte) que las suyas; etc. Pero toda esa organización topológica juega sobre un "principio" complementario, y aparentemente contradictorio, que es la condición de su funcionamiento: un *no-lugar*, designado como "el fundamento".

3 *Exercices spirituels*, Nº 119, 204, 350, etcétera.

* Todas las palabras en cursivas de esta frase, en español en el original. [N. del T.]

UN ESPACIO PARA EL DESEO

El procedimiento que articula un desplazamiento del sujeto gracias a una puesta en escena (ficticia y operatoria)[4] de lugares relativos unos a otros comienza por un "principio y fundamento" que esencialmente consiste en *abrir un espacio al deseo, en dejar hablar al sujeto del deseo* en un sitio que no es un lugar y que carece de nombre. Este comienzo no entra en la serie de los días y las horas: el "principio" escapa a la fragmentación del tiempo.[5] No pertenece a la serie de "lugares" que debuta con la primera Semana. Es su postulado y su motor permanente, y puede ser explicitado más o menos según las necesidades. Por otra parte, hay evocaciones o equivalentes más discretos de esto a lo largo de los *Ejercicios*, como ya veremos.

El "Fundamento" tiene el sentido de operar una ruptura inicial sobre la que se apoya todo el desarrollo que sigue: es un retorno al deseo y un lugar hecho a la enunciación. En los *Ejercicios espirituales*, ese movimiento se expresa en función del clima cosmológico e ideológico de la época. El movimiento que acompaña a Dios como el "fin para el cual somos creados" es el medio de retrogradar desde la particularidad de los conocimientos o de las actividades religiosas hasta su inasible principio y término. Está descrito en los términos del universo fuertemente arquitecturado que en gran parte es el de la época y, en todo caso, todavía el de Ignacio. Una problemática "filosófica" del "fin" y de los "medios" apunta, como en Erasmo,[6] a relativizar y rectificar los "medios" respecto del "fin": es una táctica moral destinada a favorecer "la indiferencia" con miras a una revisión de los medios que uno adopta para lograr el "fin".

Pero esta táctica representa aquí una suerte de reflujo respecto de las prácticas concretas o de las afirmaciones doctrinales de quien hace el retiro. Esta problemática, que no es específicamente cristiana y que ya está distanciada de toda particularidad teológica, tiene por función *dejar hablar el deseo fundamental*, entregar algo que no es del orden de las elecciones objetivas o las formulaciones. El cristiano está desarraigado de las preocupaciones referentes a la mejora del *hacer* o el *decir*. El "Fundamento" crea

4 Es un *simulacro*, como todo modelo que apunta a organizar una operación.

5 Según los primeros Directorios sobre los *Ejercicios*, cuando el "Fundamento" está dado, no hay (a diferencia de todo el resto del retiro) una duración fijada a la meditación (véase *Directoria Exercitiorum Spiritualium*, MHSI, Roma, 1955, pp. 102, 434 y ss.). Es una pieza destinada a abrir un espacio de disponibilidad.

6 En particular, es impactante el paralelismo entre el "Fundamento" y la *Enchiridion* de Erasmo, algo que fue subrayado a menudo. Véase *Exercitia Spiritualia*, *op. cit.*, pp. 56-58.

un punto de fuga respecto de las cosas que se pueden examinar y mejorar. Remite a un "fin" que no tiene un nombre apropiable, o a un "principio" que está trazado en un deseo más "fundamental" que todos sus signos o sus objetos.

Hay aquí, en consecuencia, una manera de desregionalizar el deseo investido en tal o cual lugar de trabajo o comportamiento. Al que viene al retiro con la idea de que Dios lo "quiere" más aquí que allá, o que esto sería mejor que eso, se le presenta una operación de despegue, de desinvestimiento: tu deseo carece de nombre, es imposible de circunscribir, es insólito respecto de los lugares que tú le fijas, al venir de más acá e ir más allá de toda determinación. A quien se dice "Dios quiere de mí esto o aquello", la respuesta es primero: no. Dios es indiferente, "más grande"[7] que tus citas –verdaderas o supuestas– con él. Por eso hay que comenzar por reconocer esa *infancia* irreductible a lo que se dice o hace, salvaje respecto del lenguaje sin embargo necesario de las fórmulas o las acciones. Sólo entonces será posible articularlo en los términos limitados y provisionales de una decisión. Volver al "principio" es confesar, con metáforas que hablan alternativamente de una *hiancia* y de una *fiesta*, un deseo *ajeno* al ideal o a los proyectos que uno se forjaba. Es aceptar oír el rumor del mar.

LA "VOLUNTAD"

En la antropología y la teología que son subyacentes al texto ignaciano hay un punto de fuga respecto del orden del mundo: la "voluntad". Así, para los teólogos del tiempo, el universo jerarquizado no es más que un orden de hecho, relativo a lo que Dios efectivamente estableció, pero que podría ser *muy diferente* si Dios lo quisiera. Esa referencia a un afán insondable introduce un gusano en el fruto del conocimiento. Lo incognoscible de la voluntad divina desgarra la racionalidad del mundo. La "potencia absoluta" escapa ella misma de lo que revela de sí mismo el orden que crea. Es "exceptuada", sustraída a la coherencia de su obra, desligada (*absoluta*) del orden donde se manifiesta algo de ella.[8] Hay una alteridad de la voluntad respecto de aquello cuya fuente es.

7 Sobre el alcance de este comparativo indefinido, véase Michel de Certeau, "L'expérience spirituelle", en *Christus,* 1970, t. XVII, pp. 488-498 (texto retomado en su obra *L'étranger ou l'union dans la différence*, nueva ed., París, 2005).

8 Véase Pierre Favre, *Mémorial*, *op. cit.*, Introducción, pp. 21 y ss.

Esta concepción teológica del tiempo remite a la "voluntad" como al "principio y fundamento" incognoscible de todo cuanto puede ser conocido. En el hombre ocurre otro tanto. Las "mociones", en Ignacio de Loyola, son precisamente las irrupciones de esa voluntad que sigue siendo *otra* respecto del orden manifestado. En el hombre, algo inesperado se pone a hablar, que nace de lo incognoscible, remueve la superficie de lo conocido y la agita. Será el origen de un nuevo "ordenamiento de la vida".[9] Toda instauración de un orden se inaugura a partir de la "voluntad".

A través de la actitud que borra todas las particularidades de la vida cristiana y hace remontar a lo que tiene de último –es decir, al Dios creador, al *otro* del orden–, el "Fundamento" explicita el principio efectivo de lo que busca quien hace el retiro, que vino para volver a poner en orden su vida. Exhumar el *deseo* es la condición de un *orden*.

Quitar la maleza a la "voluntad": ése es, por tanto, el comienzo. En el siglo XVI, eso parecía muy nuevo. Los primeros interlocutores y personas que hacían el retiro de Ignacio de Loyola, de Pierre Favre o de Francisco Javier estaban sorprendidos de lo que llamaban *theologia affectus*, una "teología del corazón". Muy lejos de ser un conjunto de discursos que había que "hacer pasar" en la vida, de manera que la afectividad y la práctica fueran las consecuencias y las dependencias de conocimientos garantizados, esa teología tenía por "principio" el *affectus*: el "logos" (la puesta en orden discursiva) se construía sobre un afán fundamental que daba fuerza y motor a la tarea de reorganizar su vida.[10] Las reglas y "composiciones de lugar" destinadas a especificar esa revisión en el campo de los estados de vida o de las prácticas posibles actúan en función de un "fundamento" diferente de ellas, lo desconocido de la "voluntad". Los métodos o los "ejercicios" no son "espirituales", sino articulados con un principio *ab-solutamente diferente*.

EL CORTE Y LA CONFESIÓN DEL DESEO

El "Fundamento" introduce un corte en la serie de los razonamientos o las prácticas. Opera un efecto de disuasión. Rompe el camino que conduce a quien

9 "Para enmendar y reformar su propia vida y su estado", dice el texto, Nº 189.

10 Véase Pierre Favre, *Mémorial*, *op. cit.*, p. 26: "*Magistri in affectus*", se decía de los primeros compañeros. *L'arbre renversé*, imagen de origen platónico (el hombre, "planta celestial"), es en Favre el símbolo arquetípico de esta teología; véase *ibid.*, pp. 89-90.

hace el retiro de un modo de vida insatisfactorio a la necesidad de otro mejor, o de su existencia distendida a la utopía religiosa de un lugar unificador. Ante todo, rompe ese discurso que desarrolla una misma lógica. Se marca una detención para prohibir la vía que conduce directamente de una situación a la siguiente. Entre ambas, entre aquella que quien hace el retiro abandona y aquella que el retiro permitirá decidir, hay un punto de fuga. Ese espacio vacante ofrecido al deseo es el equivalente de una fiesta: pasaje al límite y pasaje en vacío. Entre un paso y otro hay un instante de desequilibrio.

No es sorprendente que ese instante sea precisamente un umbral. En el texto, el "Fundamento" es una zona fronteriza, ya ajena al lugar que uno abandona para ir al retiro y, sin embargo, independiente de la ley que organiza en cuatro Semanas el lugar y los tiempos de dicho retiro. Es un *borde*, un *intervalo*.

Sin duda, es la razón por la cual algo se confiesa ahí, que no se dice en la regularidad de los lugares organizados y que no puede decirse sino en tránsito, en el pasaje por el límite. Es sabido que en las conversaciones cotidianas (al igual que en las curas psicoanalíticas) las palabras importantes se dicen las más de las veces en el umbral, en el instante del fin del tránsito entre dos lugares. *Es en los cortes donde eso habla.* Lo mismo ocurre incluso en la vida de las sociedades. La ruptura abre a los deseos un espacio en el lenguaje establecido: palabras y fiestas revolucionarias. Todo el problema es saber si esa palabra nacida del corte será completamente desligada (ab-soluta) del orden que viene o retorna luego –y, por tanto, "olvidada", como una fiesta sin consecuencias–, o bien si y cómo es posible articular con otro "lugar" y con un orden nuevo lo que habló en el intervalo, en el momento del tránsito.

Ese problema es aquel cuyo tratamiento emprende Ignacio en lo que concierne al que hace el retiro, cuando conjuga en el pasaje al límite más absoluto una organización muy estricta de reglas, de lugares-dichos, de representaciones compensatorias y de "ardides".[11] Uno posibilita la palabra de deseo que el otro conduce a una manera de ordenar su vida. Por otra parte, el texto de los *Ejercicios* fue instalado en el momento en que el propio Ignacio pasa de su tiempo de "iluminado" (*alumbrado*) a su inscripción en la vida escolar, eclesial, pronto administrativa, o sea, en el momento en que él mismo practica esta articulación.

El "Fundamento" (al que me limito), pues, mantiene el corte. Funciona exactamente como el retorno o el pasaje al *cero* que permite la constitución

11 Es el "escenógrafo", el "fundador de lengua" o *logothète*, el organizador de *texto*, que Roland Barthes analiza en los *Exercices*, en *Sade, Fourier, Loyola*, París, 1971, pp. 43-80 [trad. esp.: *Sade, Fourier, Loyola*, Madrid, Cátedra, 1997].

de una *serie*. En efecto, parece que se accede a la mayor "verdad" de la palabra, a lo que especifica más el *decir* respecto del *hacer*, allí donde la palabra está más desposeída de la cosa, allí donde está disociada de la residencia y de la pertenencia, en el riesgo y en la fisura del intervalo, en el momento en que *decir* es precisamente no *tener* lugar, o no tener otro lugar que la misma palabra. Entonces refluye en el lenguaje, para hacerse palabra, tal vez a medias palabras, lo que ya no puede ser poseído en la presencia, en la frecuentación, en las secretas apropiaciones que implica toda práctica. La "palabra" está ligada con la separación. Surge en todos esos intersticios donde se marca la relación del deseo con la muerte, es decir, con el límite. Es la ausencia, o la desposesión, lo que hace hablar.

Esta experiencia puede tener diferentes regímenes. Es planteada en el umbral del retiro como un principio. Habrá llamamientos o citas a todo lo largo de los *Ejercicios*. Así, al final de las grandes puestas en escena de las "meditaciones" ("el llamado al rey temporal", "la encarnación", los "dos estandartes", etc.), los "coloquios" (o plegarias) parecen abrir de nuevo un punto de fuga, pero ahora relativo a un lugar planteado: se trata entonces de una *salida,* mientras que el "Fundamento" se ubica en la acogida del que hace el retiro, como una *entrada*, antes de las Semanas de meditaciones.

EL FUNDAMENTO DE UN ITINERARIO

De todos modos, el "Fundamento" no es la exposición de una verdad universal. No es un discurso general de donde luego se podrían extraer conclusiones particulares. Es el esquema de un movimiento, o, si se quiere, de un desapego. Relativo a las adherencias que identifican el deseo con un objeto, con un ideal, con un estado de vida o con un lenguaje religioso, efectúa un despegue. Con referencia a todos esos objetivos o todos esos "lugares" crea un distanciamiento que adopta la forma de la palabra pobre y fundamental. *El desvanecimiento de lo determinado* crea el equivalente de lo que Rilke llama "el lenguaje de la ausencia". "Lo abierto es el poema." La desaparición de las cosas y el retorno al silencio abren el espacio donde aparece el poema; "el espacio de la muerte y el espacio de la palabra".[12]

Pero mientras que Rilke mantiene al poema en ese espacio y define a uno por el otro, aquí la confesión del deseo no es poema sino punto de

12 Maurice Blanchot, "L'œuvre et l'espace de la mort", en *L'espace littéraire*, París, 1968, pp. 182-190 [trad. esp.: *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, 1992.].

partida *de una trayectoria*. Ella inicia una re-travesía y una reorganización de las conductas efectivas. Enuncia el principio mismo según el cual una nueva articulación de las prácticas va a efectuarse o debe efectuarse en el curso del retiro. Es posible reconocer el funcionamiento de lo que el "Fundamento" *posibilita* en cierta cantidad de procedimientos de los *Ejercicios*. A manera de ejemplos, destaco dos que me parecen particularmente importantes (y que habría que comparar con la práctica de las Escrituras, en Ignacio de Loyola):[13] la construcción del objeto a partir del deseo, y la práctica del desvío.

El primer procedimiento remite a la "voluntad" tal y como la entendía el siglo XVI. Su marca, en los Ejercicios, es ese *id quod volo* (*lo que quiero*)* que tantas veces se destacó en los preámbulos de las meditaciones ignacianas. Descansa en el postulado de una fe cristiana: lo que hay de más profundo y de menos conocido en Dios (la inquietante extrañeza de su voluntad) es lo que hay de más profundo y de menos conocido en el hombre (la inquietante familiaridad de nuestra propia voluntad). Por eso, la táctica ignaciana remite al que hace el retiro a lo indeterminado de ese afán con miras a una nueva determinación de sus objetos. Se va del *volo* a su objeto, itinerario posible gracias al movimiento que consistía primero en deslindar de las primeras representaciones donde estaba fijado, hasta congelado, un deseo del que hace el retiro. Al respecto, *la construcción del objeto a partir de un "afán"* se inscribe en la línea del "Fundamento".

Lo mismo ocurre con la *práctica del desvío*, un rasgo todavía más característico, y complementario del precedente. Los escenarios y los tiempos previstos para las sucesivas estadías del que hace el retiro en cada uno de esos lugares no componen la exposición de una doctrina, sino más bien una serie de desvíos cada vez relativos a la posición anterior. Lo importante no es la "verdad" de cada lugar, como si uno debiera recorrer los artículos de un *credo* o de un catecismo. Lo que importa es la relación que, respecto del lugar donde uno está, crea la "composición" de un nuevo lugar.

13 Esencialmente, esta práctica de las Escrituras –u operación de lectura– se descompone en dos momentos complementarios. Hay Escrituras en la medida en que *me hacen hablar*: despiertan en mí lo que yo no habría podido decir de mí sin ellas; extraen de nosotros una palabra, pero palabra de *fe* porque es indisociable de la alteridad que la posibilita. También hay Escrituras en la medida en que son *un objeto destinado a producir efectos*: por esa razón, las Escrituras no aparecen como un discurso de verdad, sino como un *medio* de *hacer* la verdad; por tanto, son "tratadas" (como se "trata" la bauxita), recortadas y utilizadas en función de reglas que no dependen de ellas y que son todas relativas a una producción.

* En español en el original. [N. del T.]

Las puestas en escena (las meditaciones) o las indicaciones de movimiento (por ejemplo, las demandas sugeridas al que hace el retiro) reiteran el trabajo de una diferencia y representan el papel de un paso *más* por hacer. Esta serie no organiza verdades sino operaciones. No articula ideas sino prácticas (o "ejercicios"), que apuntan cada vez a producir un efecto de distancia proporcionado a la práctica anterior.

Tal es el tipo de "discurso" que inauguró el "Fundamento", al abrir un espacio libre al deseo y poner a distancia los objetivos o las representaciones inmediatas del que hace el retiro.

UN "DISCURSO" ORGANIZADO POR EL OTRO

Realmente hay un "discurso", pero en el sentido en que lo entiende el texto: un discurso de prácticas. El término (*discurso*) interviene sobre todo al final de los *Ejercicios*, en las "Reglas para un mayor discernimiento de los espíritus".[14] Designa una serie y un desarrollo: por un lado una relación entre momentos de la experiencia ("consuelos", "desolaciones") o entre lugares a recorrer (los puntos a meditar), y por el otro el *sentido* o la orientación de la serie. Así, el "consuelo" o la "desolación" no puede ser considerado en sí mismo. Es imposible afectar un sentido a uno o a la otra tomado aisladamente, como si uno dijera el "beneplácito" de Dios y la otra su "displacer". El sentido resulta de su *relación* y de la *dirección* que indica. Sólo un desarrollo es signo.[15]

En su singularidad, ningún momento tiene valor; ningún lugar es verdadero o falso; ninguna objetividad, por tanto, es sagrada; ningún lenguaje es invulnerable. No *adquieren sentido* sino inscritos en una relación dinámica, en función de las *trayectorias* del que hace el retiro.

Este análisis del modo en el que se manifiesta el sentido tiene por recíproca una producción técnica: el texto multiplica artificialmente los protocolos destinados a hacer aparecer series, gracias a un juego de repeticiones, de variantes, de hipótesis arbitrarias y de contra-medidas.[16] El objetivo

14 *Exercices spirituels*, Nº 333, 334, 336. En sus otros empleos (Nº 19 y 243) también designa un recorrido que hay que seguir, el orden de un desarrollo.

15 *Exercices spirituels*, Nº 331, 333.

16 Por ejemplo: si usted se inclina por esto, intente lo inverso. Véase en R. Barthes, *op. cit.*, pp. 76-79 ("la balanza y la marca"), el análisis de este sistema: "Un paradigma de dos términos es dado; uno de los términos está marcado contra el otro".

no es agotar todos los recursos de una verdad sino construir un discurso que, por una sucesión de desvíos, organice la manifestación del deseo en la efectividad de una situación: será "la elección" o la opción. En suma, un cálculo permite la producción del sentido.

En cada etapa, por lo tanto, el sistema que plantea un lugar claramente recortado lo convierte en el medio para *hacer lugar* a otro, y así de seguido. Esos lugares, pues, están separados por un corte que ninguna explicación o ideología supera y que finalmente remite al itinerario efectuado por el que hace el retiro: el corte entre los lugares es en el texto la huella del otro al que está destinado. Ya de este modo, la composición de lugares permite el despliegue de actitudes diversificadas, sin remplazarlas. De tal manera hace lugar a la experiencia cuya explicitación organiza. Por eso no describe la experiencia. El relato está prohibido, marcado solamente en esos intersticios que indican el *lugar del otro*, fuera de texto.

A lo largo de los *Ejercicios* previstos para las cuatro "Semanas", como en su principio y fundamento, todo supone el deseo (o la "voluntad") que viene de otra parte, circula, ensaya, y se manifiesta en una serie de relaciones con los objetos presentados por el libreto. El texto mismo, pues, funciona como *una espera del otro*, un espacio ordenado por el deseo. Es el jardín construido para un caminante procedente de otra parte. Marca con cortes y silencios ese lugar que no ocupa. Lo que reúne las piezas ordenadas con miras a un discernimiento es la ausencia del otro –el que hace el retiro–, que es su destinatario pero que sólo hace el viaje. Un viaje del que no da cuenta ninguna descripción ni ninguna teoría.

A esta estructura cuyas composiciones de lugares suministran un primer indicio hay que remitir también la totalidad de los *Ejercicios*. El libro está formado por grandes bloques. La instalación de las cuatro "Semanas" no es más que uno de ellos, el segundo. Está precedido por un bloque de *Anotaciones*, luego está seguido por un bloque que reúne *maneras de orar*,[17] por otro constituido por una serie de esquemas y selecciones *evangélicas*, y, por último, por una serie de *Reglas*. Estos conjuntos corresponden a funciones diferentes: ninguna ley inscrita en el texto los jerarquiza o los verifica alrededor de un enunciado que sería el centro o la "verdad" de los *Ejercicios*. Sin embargo, obedecen a una ley común, pero planteada fuera de ellos y fuera del texto. Sus relaciones se definen por la relación que cada uno mantiene con una extra-textualidad, con un no-enunciable. Esta distribución ordenada se "sostiene" por su afuera. Lo que significa tam-

17 Bloque del que forma parte la "contemplación para obtener el amor" (*Exercices spirituels*, Nº 230-237).

bién que esa pluralidad plantea su sentido global como otro. El texto está estructurado por ese *otro* que él no dice –la experiencia del que hace el retiro–, al que ningún saber remplaza y a quien, por todas las disposiciones previstas, se le hace un lugar.

Esta "manera de proceder" es una manera de hacer lugar al otro. Por tanto, se inscribe ella misma en el proceso de que habla desde el "principio" y que, en su total despliegue, consiste, para el texto, en hacer lugar al "Director"; para el director, en hacer lugar al que hace el retiro; para éste, en hacer lugar al deseo que le viene del Otro. Al respecto, el texto hace lo que dice. Se forma abriéndose. Es el producto del deseo del otro. Es un espacio construido por ese deseo.

El texto que articula así el deseo sin tomar su lugar sólo funciona si el otro lo practica y si si ese otro existe. Depende de su destinatario, que también es su principio. ¿Qué ocurre con ese texto, cuando su Otro le falta? El discurso no es más que un objeto inerte cuando el visitante que espera no llega y cuando el Otro no es más que una sombra. No queda más que una herramienta todavía marcada por presencias desaparecidas si, fuera de él, no hay ya lugar para el deseo que lo organizó. No da lo que supone. Es un espacio literario al que sólo el deseo del otro da sentido.

11
Montaigne: "Caníbales"

"Necesitaríamos topógrafos…" (I, 31)

Si se le cree a Montaigne, lo cercano oculta una extrañeza. Por eso lo "ordinario" presenta "efectos tan admirables como los que uno va recogiendo en países y siglos extranjeros" (II, 12).[1] Cuando se retoma el ensayo, tan conocido, "Caníbales" (I, 31), supongo que ese texto familiar tiene la capacidad de sorprender. Precisamente, se interroga sobre la condición del extranjero: ¿quién es "bárbaro"? ¿Qué es el "salvaje"? En suma, ¿cuál es el lugar del otro?

TOPOGRAFÍA

Esta interrogación pone en entredicho a la vez el poder que tiene el texto de componer y distribuir lugares, de ser un relato acerca del espacio,[2] y la necesidad, para él, de definir su relación con aquello de lo que trata, es decir, de construir su propio lugar. El primer aspecto concierne al espacio del otro; el segundo, al espacio del texto. Por un lado, el texto efectúa una operación espacializadora cuyo efecto es fijar o desplazar las fronteras que delimitan campos culturales (lo familiar *vs.* lo extranjero), y que trabaja las distribuciones espaciales que sustentan y organizan una

1 Cito los *Essais* de Montaigne, *Œuvres complètes*, ed. de M. Rat, Pléiade, 1962, a condición de recurrir, llegado el caso, a las ediciones de P. Villey o de A. Armaingaud. Las citas sin referencia explícita remiten al ensayo "Des Cannibales" (I, 31) [trad. esp.: *Ensayos*, Barcelona, Ediciones Altaya, 1994].

2 Véase Michel de Certeau, *L'invention du quotidien*, I, *Arts de faire*, nueva ed., París, 1990, cap. 9 ("Récits d'espace") [trad. esp.: *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1999].

cultura.[3] Pero para cambiar, reforzar o perturbar esas fronteras socio o etnoculturales es necesario un espacio de juego, que establezca una diferencia del texto, posibilite sus operaciones e instituya su "crédito" ante los lectores, distinguiéndolo de sus condiciones (un contexto) y de su objeto (un contenido). El ensayo de Montaigne funciona a la vez como un *Index locorum* (una redistribución del espacio cultural) y como la afirmación de un lugar (un lugar de enunciación). Estos dos aspectos, sin embargo, sólo son disociables formalmente porque, de hecho, el trabajo del texto sobre el espacio produce al mismo tiempo el espacio del texto.

Mencionado dos veces en el ensayo "Caníbales", del que constituye una condición previa fundamental (en una historia "arqueológica" del "Salvaje"), el libro IV de las *Historias* de Heródoto, consagrado a los escitas, procede del mismo modo. Combina con una *representación del otro* (que opone el nómada escita al ciudadano ateniense, o el no-lugar bárbaro al *oikumené* griego) la fabricación y la acreditación del *texto como testigo del otro*. El texto de Heródoto construye su propio lugar precisamente describiendo al escita. Al especificar las operaciones que producen un espacio "bárbaro" distinto del griego, multiplica las marcas enunciativas ("he visto", "he oído", etc.) y las modalizaciones (es evidente, sospechoso, inadmisible, etc.) que, a propósito de las "maravillas" narradas (el *thoma*), organizan el lugar desde donde quiere hacerse oír y creer.[4] Tenemos la producción simultánea de una imagen del otro y de un lugar del texto.

Al darse una función de intermediario, o de saber (*histor*, el que sabe), entre el *logos* griego y su otro bárbaro, el libro de Heródoto se desarrolla también en un juego sobre los intermediarios. En el nivel de la historia narrada, el intermediario es el persa, que penetra entre los escitas antes de emprenderla con los griegos, y representa el papel de tercero y de revelador entre unos y otros. En el nivel de la producción de una verdad o de una verosimilitud histórica, es decir, de la producción del propio texto, el intermediario son los testigos, intérpretes, leyendas y documentos –decires de los otros sobre el otro–, que Heródoto manipula y modaliza con una sutil y permanente práctica del desvío, de manera de distinguir su propio "testimonio", ese intervalo donde se edifica la ficción del discurso que, destinado a los griegos, trata a la vez del griego y del bárbaro, de uno y de otro.

3 Véanse en particular los trabajos de Youri Lotman, por ejemplo *École de Tartu. Travaux sur les systèmes de signes*, Bruselas, 1976.

4 Véase François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, 1980.

El ensayo "Caníbales" se inscribe en esa tradición heterológica en que el discurso sobre el otro es el medio para construir un discurso autorizado por el otro. Presenta los mismos rasgos estructurales que el libro IV de Heródoto, aunque lo utiliza de manera diferente. Desde este ángulo heterológico, remite todavía más a la Apología de Raymond Sebond (II, 12). Los dos ensayos nacen de la misma problemática: una circularidad entre la producción del Otro y la del texto. Igualmente inasibles, Dios y el caníbal reciben del texto el papel de ser la palabra en cuyo nombre tiene lugar una *escritura*, pero un lugar incesantemente alterado por el fuera de texto inaccesible que autoriza.

UN RELATO DE VIAJE

El ensayo se desarrolla en tres etapas que le confieren la estructura de un relato de viaje.[5] Primero está el viaje de ida: búsqueda del extranjero, supuestamente diferente del lugar que le fija, al comienzo, el discurso de la cultura. Ese *a priori* de la diferencia, postulado del viaje, acarrea en los relatos una retórica de la distancia. Es ilustrado por una serie de sorpresas y desvíos (monstruos, tempestades, longitudes del tiempo, etc.) que, al acreditar la alteridad del salvaje, habilitan también al texto a hablar de otra parte y a hacerse creer. En Montaigne, a partir del mismo postulado inicial (la no-identidad entre el caníbal y su designación), la travesía tiene una figura lingüística. Consiste en tomar distancia respecto de las representaciones cercanas: primero la opinión (que habla de "bárbaros" y de "salvajes"), luego las fuentes antiguas (la Atlántida de Platón y la isla del seudo Aristóteles), por último las informaciones contemporáneas (las cosmografías del tiempo, Thévet, etc.). En el lugar de esos discursos cada vez más autorizados, el ensayo repite: no es eso, no es eso… La crítica de las vecindades aleja de nuestras comarcas tanto al salvaje como al narrador.

Sigue un cuadro de la sociedad salvaje, tal como en sí misma la descubre un "verdadero" testigo. Más allá de las palabras y los discursos, aparece el "cuerpo" salvaje, bella organicidad natural donde se equilibran la conjunción (un grupo "indiviso") y la disyunción (guerra entre hombres, diferencia de funciones entre sexos). Como en la *Historia de un viaje hecho*

5 Sobre esta estructura, véase Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, 2ª ed., París, 1978, pp. 215-248 ("Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre: Léry").

a la tierra de Brasil de Jean de Léry (1578), ese cuadro "etnológico" hace centro entre el relato de una ida y el de una vuelta. Una imagen ahistórica, pintura de un cuerpo nuevo, está enmarcada por dos historias (la ida y la vuelta) que tienen un valor de metadiscurso en la medida en que allí la narración habla de sí misma. En los relatos de viaje, ese "marco" histórico mantiene una doble relación con la pintura que sostiene. Por un lado, es necesario para garantizar la extrañeza de la pintura. Por el otro, extrae de esa representación la posibilidad de transformarse a sí mismo: el discurso que partió en busca del otro con la tarea imposible de decir lo verdadero vuelve de allí autorizado a hablar en nombre del otro y a hacerse creer. Esa propiedad que tienen la historia (metadiscursiva) y el cuadro (descriptivo) de habilitarse mutuamente la encontramos también en Montaigne, pero tratada a su manera.

Hay otro rasgo que vincula la pintura de la sociedad salvaje con los relatos de viaje. Se organiza alrededor de dos cuestiones estratégicas, la antropofagia y la poligamia. Estas dos diferencias cardinales ponen en juego la relación de la sociedad salvaje con su exterioridad (la guerra) y con su interioridad (el matrimonio), y a la vez la condición del hombre y la de la mujer. Cuando transforma a esas dos "monstruosidades" en formas de una "belleza" relativa al servicio del cuerpo social Montaigne se inscribe en una larga tradición (anterior y posterior a él). Pero da un valor ético a lo que se presenta –en Jean de Léry, por ejemplo– como una belleza de tipo estético y técnico.

La tercera etapa es la del retorno, vuelta del viajero-narrador. En el ensayo, es el propio salvaje, inicialmente ausente de las representaciones comunes, antiguas o cosmográficas, el que a su vez retorna en el texto. Como en Kagel (*Mare nostrum*), entra en nuestros lenguajes y en nuestras tierras. Viene en el relato. O, más bien, su palabra se acerca cada vez más, por sus "canciones", por las "opiniones" y las "respuestas" que en Ruán dirige a interlocutores vecinos del narrador; finalmente, por lo que "me dice". El texto refiere esta palabra, que hace el papel de aparecido en nuestra escena. El relato se convierte en el decir del otro, o por lo menos *casi*, porque la mediación de un intermediario (y su "necedad"), los avatares de una traducción o los lapsus de la memoria mantienen, como en De Léry,[6] una frontera *lingüística* entre la palabra salvaje y la escritura viajera.

6 Véase Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, cap. 20.

EL DISTANCIAMIENTO, O LA DEFECCIÓN DEL DISCURSO

La primera etapa narra una serie de desapariciones. Los caníbales escapan a las palabras y a los discursos que les fijan un lugar, así como, a comienzos del libro IV de Heródoto, los escitas desaparecen de los lugares sucesivos donde el ejército persa intenta capturarlos. No se encuentran donde se los busca.[7] Nunca están *allí*. El nomadismo no es un atributo del escita o del caníbal; es su definición misma. Lo que escapa al lugar es extranjero.

Desde el primer momento, el ensayo disocia el nombre y la cosa. Este postulado nominalista, que también sustenta el discurso místico de la época, proviene de una posición firme: "Está el nombre y la cosa; el nombre es una voz que *remerque*[8] y significa la cosa; el nombre no es una parte de la cosa ni de la sustancia, es una pieza ajena unida a la cosa y fuera de ella" (II, 16). Es la "cosa", primero, la que es ajena. Jamás está allí donde la palabra la dice. De esta diferencia general, el caníbal no sería más que una variante, pero típica, porque supuestamente plantea una frontera. Por eso, cuando engaña las identificaciones introduce una perturbación que cuestiona todo lo simbólico. La delimitación global de "nuestra" cultura por el salvaje, en efecto, concierne a toda la división del sistema que se adosa a esta frontera y, como en el *Ars memoriae*,[9] supone que hay un *lugar* para cada *figura*. En el margen, el caníbal es una figura que sale de los lugares y así provoca una remezón en todo el orden topográfico del lenguaje.

Esta diferencia, que progresa a través de los códigos a la manera de una fisura, está tratada por el ensayo en el doble nivel de la palabra ("bárbaro", "salvaje"), unidad elemental del nombramiento, y del discurso, encarado en la forma de los testimonios referenciales (antiguos o contemporáneos). Las identidades formuladas en esos dos niveles pretenden definir el lugar del otro en el lenguaje. Por su parte, Montaigne descubre en ellas sólo "ficciones", que son los efectos de un lugar. Para él, esos enunciados no son más que "cuentos" relativos a los lugares particulares de su enunciación. En suma, significan, no la realidad de la que hablan, sino aquella de la que parten y que disfrazan, el lugar de su elocución.

Esta crítica no supone que el texto firmado por Montaigne tenga un seguro de verdad que lo autorizaría a juzgar los cuentos. La defección de los nombres y los discursos se debe tan sólo a su comparación. Al ser pues-

7 Nomadismo análogo al de Montaigne: "No me encuentro donde me busco" (I, 10).
8 *Remerque* [en francés antiguo]: marca, designa.
9 Véase Frances A. Yates, *The art of memory*, Chicago, 1966.

tos en contacto, se destruyen recíprocamente: quebrantos de espejos, defección de imágenes, en cadena.

En el nivel del discurso, o de los testimonios, el texto hace jugar una sobre otra tres referencias mayores: la opinión común (la *doxa*, que también es lo recibido, lo verosímil, o sea, el discurso del otro), la opinión de los antiguos (la tradición) y la de los modernos (la observación). La operación implica tres tiempos. La "opinión vulgar" o "voz común" es impugnada por estar privada de la "razón" que atestiguan los ejemplos de la Antigüedad (Pirro, los griegos, Philippus, etc.). A su vez, los antiguos (Platón citando a Solón, que cita a sacerdotes egipcios, y Aristóteles –si es él– citando a los cartagineses) son separados en nombre de las informaciones que suministran los viajeros y los cosmógrafos contemporáneos. Esos modernos, "gente hábil", terminan siendo desestimados por falta de fidelidad: exageran, con "cuentos" que apuntan a un aprovechamiento de su lugar y remplazan una observación parcial por una globalidad ficticia.[10] De este modo vuelven al hombre "simple", pero en la medida en que es viajero (lo que les falta a los antiguos) y que es fiel (lo que les falta a los modernos). Este artesano de la información será el pivote del texto.

Al recorrer sucesivamente las tres autoridades del discurso, ese paneo crítico también describe, como una curva, las tres condiciones del testimonio (razón, información, fidelidad), pero aparecen como exteriores unas a otras: allí donde hay una, la otra falta. Es una serie de disyunciones: fidelidad sin razón, razón sin saber, saber sin fidelidad. Funciona sobre la extraposición de las partes cuya conjunción sería necesaria. De esta totalidad diseminada en particularidades ajenas unas a otras sólo queda la forma, reliquia obsesiva, modelo repetido en las "invenciones" de la poesía, de la filosofía o del engaño: el esquema totalizador ejerce aquí una coacción sobre conocimientos particulares y adopta su lugar. En última instancia, "abarcamos todo pero no estrechamos más que viento". Por el contrario, lo "simple" confiesa la particularidad de su lugar y de su experiencia; en esto, ya bosqueja al salvaje.

Los discursos que el ensayo rechaza se presentan como una serie de positividades que, hechas para ir juntas (simbólicas), resultan desencajadas (dia-bolizadas) por una distancia entre ellas. La exterioridad que compromete a cada una es la ley misma del espacio. Colocada bajo el signo de la disyunción paradigmática, la serie compuesta de tres elementos desu-

10 Montaigne hace la misma crítica de los historiadores que de los cosmógrafos, y también prefiere en historia a "los simples que no tienen con qué mezclarle algo de lo suyo" (II, 10). Véanse I, 27; II, 23; III, 8; también Jean Céard, *La nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle en France*, Ginebra, 1977, pp. 424 y ss.

nidos apunta al imposible punto central de su conjunción, que constituiría un testimonio verdadero, el decir de la cosa. Por lo demás, es notable que esta "serie" tiene la estructura del discurso *escrito:* diseminación *espacial* de los elementos destinados a una simbolización imposible, lo escrito también consagra a la inaccesibilidad (por la exterioridad misma de los grafos unos respecto de los otros) la unidad a la que apunta (la cosa, o bien el sentido), así como aquella que supone (el locutor).

La misma operación se repite en el terreno del nombre. Se efectúa en un paisaje de cosas agitadas, movedizas, desvanecidas: la Atlántida sepultada, el conjunto Italia/Sicilia dislocado, la tierra gascona de riberas cambiantes, el trazado oscilante de la Dordoña o el autor huyendo bajo el texto supuesto de Aristóteles. El recorte de esos cuerpos es incierto, y móvil la realidad. ¿Cómo determinar bordes que distinguen de otro a cada uno de ellos? La tarea del nombramiento es precisamente fijarles uno propio y plantear límites a su deriva.

Asimilada a la separación de la tierra y de las aguas, la diferencia planteada por el término "salvaje" es el gesto que, en principio, inaugura la génesis de un lenguaje de la "cultura". Por eso es objeto de un gran debate contemporáneo.[11] En el ensayo, el conjunto "bárbaro y salvaje" es *recibido* de la opinión como un *hecho* de lenguaje, pero está quebrado por el trabajo del texto, como la unidad Italia/Sicilia (*tellus una*), que fue "dislocada" por el trabajo del mar. Ese trabajo arrebata la expresión al uso que corrientemente se hace de ella (el salvaje, o el bárbaro, es el otro) para desplegar su polisemia; la desarraiga de las convenciones sociales que la definían, para devolverla a su movilidad semántica. Entonces, "salvaje" deriva hacia "natural" (por ejemplo, los frutos salvajes) y se opone o bien al "artificio", que altera la naturaleza, o bien a la "frivolidad". En ambas hipótesis, ese deslizamiento otorga a la palabra "salvaje" una connotación positiva. El significante se mueve, escapa y cambia de campo. Corre, corre el hurón.

Por su lado, la palabra "bárbaro" abandona su valor sustantivo (los bárbaros) para adoptar un valor adjetivo (cruel, etc.). El análisis de Montaigne deja correr la palabra, y se cuida de darle otra definición. Pero si bien tiene en cuenta cómo una esencia incierta se aleja de la palabra y por tanto se niega a nombrar a *seres*, se interroga sobre las conductas a las que puede convenir ese *predicado* (un adjetivo). Lo hace en un triple modo que revela cada vez más la inadecuación de la palabra con su supuesto referente: la ambivalencia (los caníbales son "bárbaros" por su "ingenuidad

11 Véase, por ejemplo, Urs Bitterli, *Die "Wilden" und die "Zivilisierten". Die europäischuberseeische Begegnung*, Munich, 1976.

original" y los occidentales por su crueldad); la comparación (nuestras prácticas son más bárbaras que las suyas); la alternativa (es menester que sean ellos, los bárbaros, o nosotros, y no son ellos).

Por consiguiente, el nombre se deshace. Funciona como un adjetivo relativo a lugares que tienen valor de sustantivos indefinidos. Se rompe en pedazos diseminados a través del espacio. Se dispersa en significaciones contrarias, igualmente asignable a casilleros antaño cuidadosamente separados: así, "salvaje" puede permanecer allá, pero con un sentido invertido, y "bárbaro" volver aquí, atribuido al mismo lugar que lo excluía. De tal manera, el sitio de los Caníbales resulta vaciado, vacante y distante. ¿Dónde están? Esta primera parte del ensayo los deja fuera del alcance.

El juego sobre los discursos y las palabras que produce ese distanciamiento también produce, por otra parte, el espacio del texto, pero sin fundarlo sobre una autoridad o una verdad propia. La "ida", generadora de ese espacio textual, tiene la forma de un metadiscurso. Es una crítica del lenguaje sólo en nombre del lenguaje. Análoga a una crítica textual, se despliega en una serie de "pruebas" negativas (como en los cuentos populares o en los relatos de viaje) que constituyen el lenguaje como relación con lo que no puede apropiarse, es decir, como relación con un fuera de texto. Así, un trabajo lingüístico produce una primera figura del otro.

DEL CUERPO A LA PALABRA, O LA ENUNCIACIÓN CANÍBAL

En efecto, es realmente en cuanto fuera de texto, en cuanto imagen, como el Caníbal aparece en la segunda parte. Después del viaje crítico a través de los lenguajes del hacer creer, ahora "vemos" a la sociedad salvaje. Ella ofrece a la "experiencia" presente una realidad más asombrosa que las ficciones del mito (la edad de oro) o las concepciones de la filosofía (la *República* de Platón). Este cuadro es introducido por un actor simple (un "hombre simple y grosero") y familiar ("largo tiempo en mi casa" y "el mío") que hace pivotear el texto y le permite pasar de esos discursos pulverizados a la palabra fiel. El texto cambia de registro. En adelante va a desarrollarse en nombre de una palabra, primero la del hombre simple, luego la del salvaje. De una a otra hay continuidad. Tienen en común el ser fieles, sostenidas por un cuerpo que conoció la prueba –la del viaje (el testigo) o la del combate (los Caníbales)–, y de no ser alteradas por la habilidad del discurso para ocultar lo particular bajo la ficción de la generalidad (en uno no hay "con qué construir", y en los otros "ningún conocimiento de

letras"). El hombre que "permaneció diez o doce años en ese otro mundo" tiene las mismas virtudes que los salvajes. Lo que ellos son allá, él lo es aquí.

Desde el siglo XIV, ese "iletrado" que sostiene su palabra con lo que su cuerpo experimentó y que no le añade ninguna "glosa" tiene la figura (antiteológica y mística) del *Idiotus*, que se volvió famosa por la historia estrasburguesa del Amigo de Dios, salido del Oberland, por tanto salvaje, y que por experiencia sabe más que todos los doctores, incluido Tauler.[12] El caníbal se alojará en ese sitio del *Idiotus* que, desde hace dos siglos, sólo autoriza "un nuevo lenguaje". Pero, preparada, como lo quiere esa misma tradición, por una crítica de los discursos establecidos, la aparición del caníbal en ese lugar vaciado es anunciada por el testigo que "hizo el viaje" y que, profeta sin letras, sólo atestigua lo que su cuerpo *pagó* y *vio*. Mediante ese discreto y sin embargo fundamental mediador entre el *idiotus* del viejo mundo y el salvaje del nuevo, Montaigne no sólo especifica, como los teólogos místicos de la época, la palabra (cualitativamente) diferente en cuyo nombre un discurso puede ser "reformado" y/o innovar. Gracias al Atlas anónimo que sostiene el espejo de la sociedad salvaje, da a esa representación un contenido que servirá de metáfora a su propio discurso.

Cabe preguntarse por qué bajo la autoridad de esa palabra "simple" el texto oculta las fuentes literarias que le sirven de subsuelo: Gomara,[13] Thévet,[14] probablemente Léry,[15] indudablemente no Las Casas,[16] etc. Ninguna cita de estos autores.[17] Sin duda, por esa obliteración de la información de segunda mano, Montaigne adopta la "manera" de algunos de esos relatos

12 Véase Michel de Certeau, "L'illetré éclairé", en *Revue d'ascétique et de mystique*, t. XLIV, 1968, pp. 369-412.

13 A la *Histoire génerale des Indes* de López de Gomara, trad. de Fumée (1584), por otra parte, habría que añadirle la transposición de Benzoni por Chauveton (*Histoire naturelle du Nouveau Monde*, 1579), la *Histoire du Portugal* de Osorio, etc. [trad. esp.: *Historia general de las Indias*, Madrid, Editora de los Amigos del Círculo del Bibliófilo, 1982; *Historia del Nuevo Mundo*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, y *Portugal*, Madrid, Aguilar, 1998].

14 André Thévet, *Les singularités de la France antarctique* (1557) y *Cosmographie Universelle* (1575).

15 Véase Jean de Léry, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, *op. cit.*

16 Véase Marcel Bataillon, "Montaigne et les conquérants de l'or", en *Stude francesi*, diciembre de 1959, pp. 353-367.

17 Sin hablar de otras referencias, estas antiguas, y ante todo la *Odisea* (VII-XIII), donde los Cíclopes (alojados en las islas Lípari, al parecer, entre Italia y Sicilia) suministran un modelo de "salvajes" (sin leyes, sin comercio, antropófagos, etc.) que se parece mucho al de los viajeros –o del mismo Montaigne– en el siglo XVI. Véase Roger Dion, *Les anthropophages de* L'Odyssée. *Cyclopes et Lestrygons*, París, 1969.

que impugna y que (como Léry) pretenden no hablar sino en nombre de la experiencia, mientras que otros relatos (así como los mapas, por otra parte) combinan explícitamente los datos recibidos de la tradición con aquéllos de la observación. Un llamado a los sentidos (oír, ver, palpar) y una relación con el cuerpo (tocado, grabado o experimentado por la experiencia) parecen los únicos capaces de comparar y garantizar, en formas singulares pero irrecusables, lo real que perdió el lenguaje. Por tanto, se hace necesaria una proximidad, que en Montaigne adopta la doble forma del hombre viajero y de la colección privada que están igualmente en él y que son suyos.* Desde este punto de vista, la conformidad con algunos libros carece ya de pertinencia. Es una (feliz) coincidencia. Al "olvidarlos" y mantenerlos a distancia, el texto cambia su naturaleza (aunque la erudición, hoy, vuelve a las fuentes creyendo explicarla). Desplaza lo que es toda una autoridad, aunque, como siempre, no deja de repetir hechos conocidos y discursos anteriores.

Por lo tanto, al darse en todas partes como el discurso indirecto de un decir "fiel" (aunque sin volver a citarlo),[18] el cuadro de la sociedad salvaje presenta ante todo un bello cuerpo "indiviso", que no es desgarrado ni por el tráfico, ni por la división, ni por la jerarquía, ni por la mentira. La descripción se refiere en su totalidad a ese cuerpo y gira a su alrededor, un cuerpo unificado, un cuerpo glorioso ("ninguno tembloroso, legañoso, desdentado o encorvado de vejez"), correspondiente a la "visión apolínea" del salvaje que en los relatos de viaje está entonces en competencia con su figuración diabólica.[19] Se afirma una presencia de cuerpo. Un real tangible (Montaigne "palpó" su mandioca) y visible (ve en él sus muebles y ornamentos). Al comienzo está ese cuerpo, primero en el tiempo (son "hombres recién salidos de los dioses *viri a diis recentes*"), y en quien se origina un discurso nuevo.

La acumulación casi rabelesiana de los detalles relativos a ese físico del prototipo presenta dos excepciones que inician un giro: la primera se refiere al alojamiento simbólico de los muertos (los merecedores al Oriente, allí donde se levanta el Nuevo Mundo, ese sol; los "malditos" al Occidente, donde un mundo se acaba); la segunda, el castigo de los "sacerdotes y los profetas" que abusan del lenguaje en materias incognoscibles y por tanto lo uti-

* "qui sont également chez lui et à lui", en el original. "Chez lui" también significa "en su casa". [N. del T.]

18 Salvo una vez, a comienzos del desarrollo: "según me dijeron mis testigos".

19 Véase Frank Lestringant, "Les représentations du sauvage dans l'iconographie relative aux ouvrages du cosmographe André Thévet", en *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 1978, t. XL, pp. 583-595.

lizan a la manera de los charlatanes occidentales. De este modo se anuncia el motivo esencial del desarrollo que sigue: el cuerpo salvaje obedece a una ley, la de la palabra fiel y verificable.

Esto es lo que muestra el análisis de los dos únicos "artículos" que incluye la "ciencia ética" de los salvajes: "la valentía contra los enemigos y la amistad con sus mujeres". Porque ella es considerada desde el punto de vista de la víctima (el heroísmo del vencido) y no del verdugo, la antropofagia revela en la guerra una ética de la fidelidad; porque también es encarada desde el punto de vista del servicio (la "solicitud" de las mujeres) y no del poder masculino, la poligamia revela igualmente un grado superior de la fidelidad conyugal. Estos dos puntos escandalosos de la sociedad supuestamente bárbara componen en realidad *una economía de la palabra*, cuyo precio es el cuerpo. Una inversión de la perspectiva transforma el cuerpo solar del salvaje en valor sacrificado a la palabra. Como Donatello, al final de su vida, quebrando el cuerpo apolíneo que él mismo inventó, para esculpir en él el dolor del pensamiento. El estilo también cambia. De una nomenclatura bulímica, diccionario del cuerpo salvaje, se pasa a una argumentación amplia y precisa, cuidadosamente construida, alternativamente vehemente y lírica:

– Tesis: la sociedad salvaje es un cuerpo al servicio del decir. Es el *exemplum* visible, palpable, verificable, que bajo nuestras miradas realiza una ética de la palabra.

– Demostración: la antropofagia es el punto culminante de una guerra que no funciona sobre la conquista o el interés sino sobre el "desafío" de honor y la "confesión" hasta la muerte. "El bien ganancial del victorioso es la gloria." La poligamia, por su parte, supone el desinterés mayor por parte de las mujeres que trabajan juntas, sin celos, en servir la "valentía" y la "virtud" del marido. Tanto en un caso como en el otro, el valor de la palabra se afirma por la "pérdida" del interés y la "ruina" del cuerpo propio. Se define como una "pérdida triunfante". La comunidad caníbal está fundada en esa ética. También vive de ella, porque la heroica fidelidad a la palabra es precisamente lo que produce la unicidad y la continuidad del cuerpo social: el guerrero devorado nutre a sus adversarios con sus propios antepasados, y las mujeres concurren en la reproducción de los hombres más valientes. La ética de la palabra es también una economía.

– Ilustración: para medir la virtud del antropófago se necesitan los ejemplos más heroicos del coraje griego (Leónidas o Ischolas); para comprender la generosidad que supone la poligamia se necesita apelar a las más altas figuras femeninas de la Biblia (Lía, Raquel, Sara), que acompañan a las de la Antigüedad (Livia, Estratónica). El oro más fino de la tradición aureola a esos caníbales.

– Poética: dos "canciones", una guerrera, la otra amorosa, confirman el análisis por una belleza que no viene ya del cuerpo sino que es aquélla, consciente y creadora, del poema.[20] Un canto nace de la pasión ética. El bello cuerpo salvaje no está allí sino para dar lugar, al morir, a la bella palabra. Se termina en poema, nuevo *Mythos*. Así vuelve la Fábula –el Decir–, instauradora de un nuevo comienzo de la historia, pero es verídica, presente y va a hablarnos.

Esta Fábula caníbal no pertenece ya a los discursos. No depende de los enunciados (verdaderos o falsos). Es *un acto enunciativo*. No transmite nada y no se transmite: se plantea en acto, o bien no está. Por eso no se manipula como una leyenda o un relato. No es separable de un lugar particular (es "una particular ciencia"), de un desafío interlocutorio (frente al enemigo) y de una pérdida que es su precio (una desposesión). Sin embargo, palabra fiel al lugar de su enunciación, se levanta perdiendo lo que la sostiene. La epifanía del cuerpo salvaje no es más que una mediación necesaria para garantizar el pasaje del enunciado (un discurso transportable e interpretable de lugar en lugar, y en todas partes engañoso) a la enunciación (acto arraigado en el coraje de decir y, por ello, verídico). Una vez sustituida por la mala positividad del discurso, enunciado móvil y mentiroso, la enunciación semidivina, semianimal, del bello cuerpo es intercambiada por la enunciación humana y mortal del poema, desafío y dedicatoria al otro.

Por la muerte del guerrero o por el servicio de la esposa, el cuerpo se transforma en poema. La canción simboliza todo el cuerpo social. La del guerrero transforma su cuerpo comido en memoria genealógica del grupo y en comunión con los antepasados por mediación del enemigo: vais a comer "vuestra propia carne". Espíritu del grupo, ella dice el más allá del propio, que devuelve a la circulación común. La canción del enamorado transforma la culebra (¿una serpiente de división?) en "cordón" que anuda los lazos de la sangre ("mi hermana" y yo) con aquellos del amor (yo y "mi amiga") y hace de una "pintura" el don de palabra que pasa, como una alianza, del parentesco al matrimonio. El decir poético articula así las diferencias que planteó.

Ese desvío por el Nuevo Mundo, ¿no remite a un modelo medieval en vías de desaparición? La orden del decir (los *oratores*) prevalecía sobre la de los guerreros (los *bellatores*) y la de los trabajadores (*laboratores*); "el

20 Sobre estas dos canciones (posteriormente retomadas por Goethe), véanse Luis da Camara Cascudo, "Montaigne et l'indigène du Brésil", en *Bulletin de la Société des Amis de Montaigne*, serie v, Nº 14-15, 1975, pp. 89-102, y Marcel Françon, "Note sur les chansons brésiliennes citées par Montaigne", *ibid.*, serie v, Nº 16, 1975, pp. 73-75.

honor" hacía coincidir aquí la palabra y las armas, y debía ser servido por la transformación nutricia de las cosas; aquí la lucha obedecía a las reglas simbólicas de un código de honor que la limitaba al campo cerrado de una "batalla" y no le permitía invadir el espacio social bajo la forma, "bárbara" y moderna, de una guerra total.[21] Todo se articulaba entonces bajo el signo de un discurso simbólico, sacramento de la presencia espiritual de una sociedad a sí misma… Sepultada como la Atlántida, esta sociedad medieval en parte soñada reaparecería entre los salvajes, en esa pluralidad orgánica ligada por una Palabra.

De hecho, si el modelo antiguo es bien reconocible en ese Nuevo Mundo, y si, como siempre, su lenta desaparición histórica crea el lugar vacío donde se aloja una teoría del presente, hay, del medieval al caníbal, pérdida de los contenidos y pasaje de una verdad del mundo (un *dicho*) al coraje de sostener su palabra (un *decir*), pasaje de una *dogmática* fundada en un discurso verdadero a una *ética* productora del poema heroico. En el nacimiento de una nueva historia sobre las playas de otro mundo, todo ocurre como si el hombre debiera asumir él mismo la elocución divina y pagar con su dolor el precio de su "gloria". Aquí ya no hay la seguridad, "extraordinaria" y presuntuosa (como la de los sacerdotes y los profetas), de *sostener una verdad* "fuera de nuestro conocimiento", sino el deber de *sostener la palabra* en una "pérdida triunfante".

DE LA PALABRA AL DISCURSO, O LA ESCRITURA DE MONTAIGNE

Como el viaje de Alcofrybas Nasier (anagrama de François Rabelais) en la boca de Pantagruel, Nuevo Mundo donde un "bonachón" revela al turista la extraña familiaridad de un país desconocido,[22] el viaje de Montaigne, circulando en el espacio de la oralidad caníbal, descubre aquí con qué autorizar un nuevo discurso en el viejo mundo. Se termina en un retorno, precisamente aquel que bosqueja en varias oportunidades la letra del texto: "para volver a lo que decía", "para volver a nuestra historia", etc. Si lo "que decía" consiste finalmente en saber *de dónde* puede nacer en nosotros una

21 Véase Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París, 1978, pp. 105-140; etc. [trad. esp.: *Tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992].

22 Rabelais, *Pantagruel*, II, cap. 32 ("Cómo Pantagruel cubrió con su lengua todo un ejército, y lo que el autor vio en su boca") [trad. esp.: *Pantagruel*, Barcelona, Editorial Juventud, 1976].

escritura diferente de las "invenciones falsas", proliferación del engaño en Occidente, el retorno a "nuestra historia" se produce *con* los salvajes, por la ocurrencia de su palabra hasta en nosotros y por el crédito con que provee a la escritura fundada en su modelo.

Su palabra, comienzo lejano, "salvaje" como un primer fruto de la naturaleza, se acerca poco a poco al lugar de producción del texto que la "cita": ante todo son las canciones de allá que pasaron el Océano; luego la entrevista dada por los locutores en Ruán; por último las respuestas dirigidas al propio autor. En Ruán, ellos hablan de su sorpresa (por lo tanto, somos sus salvajes) ante el desorden *físico* de la sociedad francesa: hombres grandes sometidos a un niño; una "mitad" de hombres desencarnados padeciendo a una "mitad" de hombres repletos de bienes. A Montaigne, su "rey" o "capitán" le responde que en tiempo de guerra su "superioridad" tiene por privilegio el de "caminar primero" y, en tiempo de paz, el de "pasar muy cómodo" por los senderos que le trazan a través de la selva. Por un lado, crítica de la injusticia que divide nuestro cuerpo social, su palabra nos juzga. Por otro lado, pionera, organizadora y transversal en su propio espacio, nos precede, caminando y transitando. No deja de estar por delante, y de escaparnos.

De hecho, un agujero de memoria (como el que hace "olvidar" el nombre de la isla en la *Utopia* de Moro)[23] o el espesor del "intermediario" mantiene un retraso permanente del texto sobre la palabra que cita y sigue. Más exactamente, esa palabra sólo aparece en el texto fragmentada y herida. Está ahí en el modo de una "ruina". El cuerpo deshecho era la condición de la palabra que sostenía hasta la muerte; de igual modo, esa palabra deshecha, fragmentada por el olvido y la interpretación, "alterada" por el combate interlocutorio, es la condición de la escritura que sostiene. Permite la escritura abismándose en ella. La induce. Pero el discurso escrito que cita la palabra del otro no es, no puede ser, el discurso del otro. Por el contrario, al escribir la Fábula que la autoriza, la altera. Si la palabra hace escribir un texto, lo hace pagando ella misma el precio, como el cuerpo del guerrero debe pagar con su muerte la palabra del desafío y del poema. A su vez, una muerte de la palabra autoriza la escritura que se alza, desafío poético.

¿Se aplica esta ley a la escritura misma? Sí. El *corpus* textual, también, padece una defección para que en él se diga otro. Debe ser alterado por una

23 Respecto del texto de Moro, el olvido del nombre, repetición de la tos que lo vuelve inaudible, reproduce la destrucción de algunas páginas de Teofrasto por el mono. Sobre estas alteraciones del texto, véase Louis Marin, *Utopiques: Jeux d'espaces*, París, 1973, pp. 226 y ss. [trad. esp.: *Utópicas: juegos de espacios*, Madrid, Siglo xxi, 1976]

diseminación para que su locutor o "autor" se marque en él. Una "ruina" de la obra –obra plural y nunca *allí*– condiciona la manifestación de la palabra otra que simboliza el texto pero fuera de sí mismo y que, pasando a la cabeza y a través de la selva como el Caníbal, se llama "yo". A la manera del cuerpo salvaje, el corpus escriturario está consagrado a la "pérdida triunfante" que permite el decir del "yo".

La observación última del ensayo concierne a la vez a la palabra del caníbal y a la de Montaigne. Ironía postrera, impaciente: el texto se vuelve bruscamente hacia sus lectores, figuras potenciales del adversario en todas partes temido, casi obsesivo, que es el intérprete.[24] Como en los cuadros de Hieronymus Bosch, la mirada, en segundo plano, que sigue al espectador y lo desafía. "Todo esto no va demasiado mal: pero bueno, ¡no llevan calzas!"

Montaigne lo repite en la Apología de Raymond Sebond:

> Antaño he visto entre nosotros a hombres traídos por mar de países lejanos, a quienes, como nosotros no entendíamos de ningún modo su lenguaje, y como sus maneras, por lo demás, y su compostura y sus ropas eran tan alejadas de las nuestras, ¿quién de nosotros no los estimaba salvajes y brutos? (II, 12).

Quien no entiende el lenguaje sólo mira la ropa: es el intérprete. No reconoce lo que el cuerpo deshecho dice de *diferente*. A partir de entonces, una profusión de "comentarios" remplaza al "autor" desconocido (III, 13). Lo que Montaigne percibió de un cuerpo *parlante* más que *visible* entre los salvajes, ¿lo *entenderán* sus lectores *viendo,* o leyendo, el bello cuerpo textual que una palabra de autor sostiene y rompe? La pregunta está poseída por un duelo: La Boétie, único auditor verdadero, ha desaparecido. Por eso el texto siempre queda amenazado por la exégesis que no sabe más que identificar un cuerpo y ver las calzas.

Finalmente, el decir que hace escribir y la oreja que sabe oír designan el mismo lugar, el otro.[25] El Caníbal (que habla) y La Boétie (que oye) serían la metáfora uno de otro. El primero lejano, el segundo cercano, pero

24 "Tengo un miedo mortal de haber sido tomado a cambio por aquellos que conocen mi nombre" (III, 5). Sobre la interpretación, véase III, 13: "Hay más trabajo en interpretar las interpretaciones que en interpretar las cosas […] los comentarios abundan; los autores, hay una gran carestía".

25 Sobre el problema del *otro* en Montaigne, véanse también las observaciones de Anthony Wilden, "Montaigne's *Essays* in the context of communication", en *Modern Language Notes,* vol. 85, Nº 4, mayo de 1970, pp. 462, 472-478.

ambos ausentes, otros. En efecto, el texto no está sólo fundado en la cercanía de una palabra siempre faltante; también postula, antes que él, a un lector que le falta, al tiempo que lo autoriza. Se produce en una relación con ese presente fallido, con ese otro que habla y que oye. La escritura nacería de la separación que hace de esa presencia el otro inaccesible al texto, y del propio autor (el "yo") un pasante múltiple e iconoclasta en su obra fragmentada. La ética salvaje de la palabra da lugar a una ética occidental de la escritura, una escritura sostenida por la imposible palabra que trabaja el texto. A falta de ser el caníbal, queda la posibilidad de escribir, con alma y vida.

12
Política y mística
René d'Argenson (1596-1651)

René d'Argenson* pertenece simultáneamente a la política y a la espiritualidad: a la primera, por una carrera de intendente y embajador que se extiende a lo largo de más de veinte años, bajo el reinado de Luis XIII y durante la regencia (1630-1651); a la segunda, por obras religiosas, la principal de las cuales –un *Traicté de la sagesse chrestienne* redactado en 1640– revela una experiencia personal intensa y meditada. Por tanto, puede ser considerado según uno u otro de esos dos puntos de vista. Sus memorias y sus cartas suministran amplia información sobre la institución todavía reciente de los intendentes, y también sobre la fermentación social y las orientaciones políticas de ese período. Sus libros representan un precioso jalón entre dos grandes épocas de la literatura religiosa. Pero es la relación de esos dos aspectos lo que aquí nos interesa estudiar: empleado del rey y servidor de Dios, ¿tuvo este hombre el sentimiento de una doble fidelidad? Y en la medida en que lo espiritual y lo político estaban unificados en él, ¿cómo se representaba, cómo vivía ese acuerdo? Si se entregó por entero a los asuntos de su príncipe como a los de su Dios, si quiso resolver como espiritual sus dificultades de administrador o de diplomático y tratar acerca de la perfección en función de su experiencia, puede ayudarnos a comprender lo que en su lógica interna podía ser el "mundo vivido" de un hombre de la nueva política; más ampliamente, puede enseñarnos cómo se relacionan concepciones religiosas y formas políticas contemporáneas cuando algunos postulados metodológicos o convicciones *a priori* nos llevarían a disociarlas.

* Véase en pp. 321 y 322 el listado de las obras de René d'Argenson consultadas por el autor. Las referencias de las notas al pie remiten a ese listado. [N. del E.]

EL SERVICIO DEL REY

Su carrera sigue un rápido ascenso. Su padre, Pierre de Voyer, caballerizo, señor de la Baillolière y luego de Argenson (tierra que le viene de su madre, Jeanne Gueffault), es desde 1586 baile de la región y ducado de Turena; muere en 1616. Su madre, Élisabeth Hurault, que morirá mucho más tarde, en 1645, está emparentada con las grandes familias de la alta magistratura parisina: por su padre, Jean Hurault, relator del Consejo de Estado y además primo del propio canciller; por su madre, Allegrain de soltera e hija de una Briçonnet; por su hermano, Christophe, que desposa a Marie, hija de Claude de Bérulle y sobrina del presidente Séguier. Sus relaciones, por lo tanto, constituyen preciosos apoyos para su hijo mayor, René, y sin duda explican que éste haya sido "el primero de la casa de Paulmy en dejar la espada para seguir la magistratura".[1]

René de Voyer, nacido en 1596, se recibe de abogado el 11 de noviembre de 1615, en el Parlamento de París.[2] El 15 de noviembre de 1619 es consejero en el mismo Parlamento, por renuncia de su tío, Jean de Bérulle, hermano del futuro cardenal, que ese mismo año obtiene el cargo de relator del Consejo de Estado vacante por la muerte de su cuñado M. de Saint-Hilaire.[3] El 2 de enero de 1622, "René de Voyer, señor de Argenson, consejero del rey en su corte del Parlamento en París y consejero de cuentas en aquéste, morando en esta ciudad de París en la vieja calle del Templo", firma su contrato de matrimonio con Hélène, hija de "Maître Barthélémy de la Font, consejero y secretario del rey".[4] Desde el punto de vista social, es un "buen matrimonio": los secretarios del rey son privilegiados, poco numerosos, bien provistos, gozan de la transmisibilidad de su nobleza y del poder de resignar sus oficios a un miembro de su familia. D'Argenson, pues, sigue ascendiendo los grados del "*curriculum honorum*". Consejero de Estado por título del 2 de agosto de 1625, relator del Consejo de Estado el 17 de abril de 1628,[5]

1 Arsenal, ms 4161, f. 84.

2 Según Anselmo, *Histoire géographique et chronologique…*, 3ª ed., París, 1730, t. VII, p. 601. Todos los documentos originales consultados confirman las fechas y las indicaciones dadas en esta reseña rápida pero muy seria.

3 Véase Houssaye, *Le Père de Bérulle et l'Oratoire de Jésus*, París, 1874, Nº 2, p. 299.

4 Arch. Nac. y 167, f. 146 v.

5 Es posible que este cargo también le venga de su tío Claude de Bérulle. No hemos podido verificarlo. Pero Claude de Bérulle tenía entonces una gran necesidad de dinero: prestaba a su hermano para satisfacer los gastos que acarreaba su reciente cardenalato (80.000 libras entre 1627 y 1628), y le parecía que ese "cardenalato le costaba caro". Véase Houssaye, *Le cardinal de Richelieu et le cardinal de Bérulle*, París, 1875, p. 431.

algún tiempo en el sitio de La Rochelle,[6] el 22 de noviembre de 1629 recibe la comisión de demoler la ciudadela y las fortificaciones de la ciudad de Bergerac. El 17 de octubre de 1630, finalmente, asume el cargo de intendente del Delfinado y las regiones adyacentes para la guerra de Italia y Saboya. En 1631, de regreso en París, es nombrado fiscal del Tribunal Supremo ante la Cámara del Arsenal, encargada de actuar contra los traficantes y los falsificadores de moneda.[7] Pero sólo por corto tiempo vuelve a la calle Vieille du Temple. El 12 de agosto de 1632 recibe la comisión de intendente de justicia, policía y finanzas ante el Príncipe en Lemosín, alta y baja Marca;[8] el 8 de enero de 1633, como intendente de Saintonge y de Poitou, la de arrasar y demoler el castillo de Aubusson, y el 12 de junio varios castillos de Auvernia y de Bourbonnais. Intendente de Auvernia el 30 de junio de 1634, y de uno de los ejércitos comandados por el rey en 1635, abandona ese puesto el 12 de septiembre de 1636 por la intendencia del ejército comandado por el mariscal de La Force, y se rinde ante Corbie, tomada por los españoles. El 21 de marzo de 1637, nuevo cargo: la intendencia del ejército de Italia. Consejero de Estado semestre el 20 de marzo de 1638, es secundado en Italia por su primo, René de Paulmy, señor de Dorée.[9]

En agosto de 1640, mientras organiza el avituallamiento del ejército del Piemonte, es "hecho prisionero entre Turín y Pignerol por los enemigos y conducido al castillo de Milán".[10] A partir de septiembre, Le Tellier lo reemplaza en la intendencia. Mientras trabajan en su liberación, finalmente obtenida gracias a un rescate de 10.000 escudos enviado por la corte,[11] René d'Argenson pasa allí seis meses en el retiro y la meditación. Por lo demás, esta soledad no es absoluta: recibe visitas. Así, el marqués de Leganez, aprovechando esa estadía en la fortaleza española, le envía al abate Vásquez con la misión de estimular al intendente para que trabaje contra la Saboya.[12] A pesar de su fracaso, la gestión no es vana porque, al salir de prisión, D'Argenson, al parecer, le resultará sospechoso al príncipe Thomas de Savoie y deberá ser llamado a Francia.[13] Sin embargo, durante ese período

6 BN Fds fr 6384, f. 660 r.
7 Véase A. Barbier, *Notice biographique sur René de Voyer d'Argenson…*, Poitiers, 1885, p. 6.
8 Arch. de la Guerra, A¹ 14, Nº 33.
9 Arch. de la Guerra, A¹ 49, Nº 196 (17 de noviembre de 1638).
10 Carta del señor Bidaud al cardenal de Sourdis, 17 de octubre de 1640; BN Fds fr 6383, f. 497.
11 Véase Michel de Marolles, *Mémoires*, Amsterdam, 1755, t. III, p. 228.
12 Véase Arsenal, ms 8591, fs. 37 v-39.
13 *Ibid.*, f. 45.

hace una traducción de la *Imitación de Jesucristo*[14] y, anotando día tras día algunas reflexiones, llega a redactar una obra sobre la "sabiduría cristiana".[15]

Pero este descanso es breve. Apenas vuelto a París es enviado a Cataluña[16] y el rey escribe a monseñor Henri de Sourdis, el 16 de febrero de 1641:

> Por el aviso que he recibido de las disposiciones apremiantes de los estados y pueblos de la Cataluña, envío al señor D'Argenson, consejero en mis consejos, de Estado y privado, para recoger sus frutos y dedicarse a todo lo que deba tratarse con ellos, y en calidad de intendente de la justicia, policía y finanzas en mis ejércitos de tierra y de mar y en el país de Cataluña, ocuparse del pago y la subsistencia de las tropas, y de mantenerlas tan bien disciplinadas que no puedan dar ningún motivo de queja a esos pueblos.

Es, prosigue, "una persona en quien tengo total confianza".[17] Los tratos con miras a una reunión de la Cataluña con Francia exigen del delegado francés mucho tacto, a tal punto el orgullo catalán es receloso, y sus privilegios numerosos.[18] La unión entre la flota de Sourdis y el ejército de La Mothe-Houdancourt también tropieza con intransigencias personales que el pundonor torna más o menos irreductibles, mientras que el avituallamiento de las tropas resulta cada vez más difícil por los Pireneos o por el mar.[19] En esta última tarea, el señor de Dorée es designado para secundar y reemplazar a su primo.[20] Logrado un acuerdo, D'Argenson vuelve a París, donde el 8 de marzo de 1643 lo nombran consejero ordinario.

Pronto le dan nuevas comisiones: el 1º de abril de 1644, la de intendente para la justicia, la policía y las finanzas en Poitou, Saintonge, Angoumois, así como en las elecciones de Saintes y de Cognac, aunque ellas

14 Texto que será editado más tarde: *Nouvelle traduction de l'Imitation de Jésus-Christ Notre-Seigneur…*, dividido en cuatro libros, París, Jean Guignard, 1664, y París, Quinet, 1681.

15 Véase *Traicté de la sagesse chrestienne*, París, Huré, 1651, "Avis au chrestien", sin foliar.

16 Véase la comisión del 18 de febrero de 1641; Arch. Nac. A[1] 67, Nº 76.

17 BN Fds fr 6384, f. 88; véase *Correspondance de Henri d'Escoubleau de Sourdis,* t. II, p. 530.

18 A propósito de estos privilegios, D'Argenson escribe a Sourdis, el 5 de abril de 1641: "Es por lo menos tan peligroso hablar en contra de sus sentimientos como en contra de San Marcos en Venecia". BN Fds fr. 6384, f. 167 v.

19 Véase la correspondencia con Sourdis, en *ibid.*, fs. 88-514.

20 El 12 de noviembre de 1641; Arch. de la Guerra, A[1] 67, Nº 234.

pertenezcan a la generalidad de Burdeos;[21] el 22 de marzo de 1646, la de "tratar en nombre del rey con el papa, el gran duque de Toscana y otros príncipes de Italia, juntamente con el príncipe Tomás de Saboya [...] y el marqués de Brézé";[22] el 4 de abril de 1646 recibe además la superintendencia de justicia, policía, finanzas y víveres en el ejército de tierra que se embarca para Italia bajo el mando del príncipe Thomas de Savoie[23] y que deberá renunciar a tomar Orbitello;[24] el 3 de enero de 1647, la de asistir a la asamblea de los tres estados de la provincia de Languedoc;[25] en 1649, sin duda a fines de marzo o comienzos de abril,[26] la de pacificar la Guayana, donde la intolerancia del gobernador, el duque de Épernon, no hace más que excitar a los primeros partidarios bordeleses de la Fronda. "Los artícu-

21 Arch. de la Guerra, A[1] 86, N° 113. Véase, el 4 de diciembre de 1645, comisión que da poder al señor D'Argenson de subdelegar a su hijo en su intendencia de Poitou, etc. (Arch. de la Guerra, A[1] 155, N° 70). Dos episodios curiosos marcan esta intendencia. El primero es señalado por Olivier Lefèvre d'Ormesson, que observa en su *Journal*: "El lunes 23 de enero (1645) nos dicen que el señor Canciller había nombrado la víspera, y que el señor D'Argenson había sido hecho prisionero en Poitiers a causa de su intendencia cercana al mariscal de La Mothe" (*Journal*, ed. de Chéruel, 1860, t. I, p. 248). Tal vez este arresto, si es real, está relacionado con el procedimiento llevado a cabo contra Sourdis y luego contra La Mothe como consecuencia del fracaso de Tarragona. De haberse tenido dudas acerca de la conducta que había tenido D'Argenson en Cataluña, la continuación de su carrera parece mostrar que parecieron sin fundamento. Por otra parte, A. Barbier (*op. cit.*, p. 20) refiere que según las crónicas de la ciudad de Poitiers (Dom Fonteneau, t. XXXIII, p. 72), la comisión de intendente de D'Argenson habría sido revocada en 1646 "ante la súplica de los partidarios que hacían mejor sus negocios con su predecesor de Villemontée". Aunque el llamado del intendente a París, en marzo de 1646, haya sido motivado por su envío a Italia, es posible que la actitud del intendente tenga algo que ver: su voluntad de hacer devolver por la fuerza a los "partidarios", recaudadores de impuestos, debía suscitar su oposición y, además, él mismo, por su propia confesión, sólo tenía "aversión por los negocios que van a abrumar a los pueblos y a prestar [su] ministerio a las percepciones de dinero que se hacen en las provincias" (*ibid.*, p. 22).

22 La comisión no fue recuperada. Pero D'Argenson cita él mismo las cartas enviadas de París el 22 de marzo de 1646 por el rey y por Le Tellier. Al dejar Poitiers, llega a París el sábado santo para recibir las órdenes de Mazarin y parte de inmediato para la Provenza. Véase *Relation du siège d'Orbitello*, publ. *loc. cit.*, p. 721.

23 Arch. de la Guerra, A[1] 96, N° 138.

24 Véase la carta del príncipe Thomas a D'Argenson, 18 de julio de 1646, en *Relation du siège d'Orbitello*, ed. de Chéruel, en el *Journal* d'Ormesson, t. II, pp. 740-741.

25 La comisión no fue recuperada, pero está indicada en Anselmo, *op. cit.*, p. 601.

26 A falta de la comisión, tenemos la memoria que redactó D'Argenson. Chéruel la cita en su *Histoire de la France pendant la minorité...*, París, 1879, t. III, pp. 240-244, y la publicó en la *Revue des sociétés savantes*, *loc. cit.*

los de la paz acordados entre los señores del Parlamento de Burdeos y el señor D'Argenson", el 1º de mayo,[27] no logran evitar la sangrienta escaramuza del 26. Cuando ve que D'Épernon, fogoso general pero pobre político, no sabe ni quiere sumar a su victoria la clemencia necesaria para un acercamiento, D'Argenson se siente "inútil" y obtiene la autorización de la corte de abandonar Cadillac en septiembre.[28]

Tiene muchos otros proyectos. En los documentos notariales de este período, otro personaje aparece, y también otra historia. Entonces cede sus bienes, "por el esfuerzo de un padre que no puso dificultades en despojarse para el avance de su hijo".[29] A éste que, en 1648, ya heredó de su tío Claude, sacerdote, consejero, limosnero ordinario del rey, la suma de 90. 970 libras,[30] le da, el 2 de enero de 1649, por tanto antes de su partida para Burdeos, sus tierras y señorías de Argenson, la Baillolière y Châtres en Turena, la señoría de Vueil-le-Mesnil en Berry, las casas parisinas de la vieja calle del Templo y las 36.000 libras procedentes de la venta del oficio de consejero en el Parlamento de Normandía,[31] todo lo cual, una vez añadidas las 16.000 libras recibidas por el joven René en el momento de su matrimonio, el 24 de junio de 1650,[32] representa la suma de 139.000 libras. El resto de la fortuna paterna es repartido entre los otros cuatro hijos, Louis, Pierre, Madeleine y Jacques. Ese desapego marca sus primeros pasos hacia el sacerdocio tal como él lo entiende: aunque nombrado embajador en Venecia en la primavera de 1650 y encargado de misión diplomática en Turín,[33] sólo parte tras haber sido ordenado sacerdote, el 24 de febrero de 1651,[34] y haber hecho su testamento el 28 de abril, realizando así su designio, dice, "de no reservarme ninguna cosa más que el simple uso de lo necesario para cubrirme, para vivir y para dar a los pobres", y decidido a "morir sin otra cosa propia más que mi muy adorable salvador Jesucristo".[35]

27 Véase *Articles de la paix accordée entre MM. du Parlement de Bourdeaux et M. d'Argencon* (*sic*), París, 1649, pieza.
28 Véase la memoria de D'Argenson editada por Chéruel, *op. cit.*, p. 617.
29 Arch. Nac., Minutario central, LXIV, 92, notario Pierre Derivière, 6 de septiembre de 1651, Testamento, f. 4 v.
30 Arch. Nac., Y 186, f. 229; acta de donación del 15 de abril de 1648.
31 Arch. Nac., Y 186, f. 395; acta de donación del 2 de enero de 1649.
32 Mencionado en el testamento de René d'Argenson; Arch. Nac., Minutario central, *loc. cit.*, fs. 3 v y 4 v.
33 Véase la "Instruction au sieur d'Argenson, conseiller du roi en ses conseils", en Horric de Beaucaire, *Recueil des instructions…*, París, 1898, t. I, pp. 16-23.
34 Véase Rapin, *Mémoires*, ed. de Aubineau, París, 1865, t. II, p. 122, nota 1.
35 Testamento, *París, Archivos nacionales, Minutario central*, Inventario y testamento del señor René de Voyer d'Argenson, f. 9 r.

Llega a Venecia el 18 de junio de 1651. Allí es atacado, mientras dice la misa, por una fiebre violenta[36] de la que muere incluso antes de haber tenido su primera audiencia,[37] el 14 de julio de 1651. Su hijo, que lo acompaña y lo sucede como embajador, lo hace inhumar en la iglesia dominica dedicada al pobre hombre Job, a la hora en que resuena la elocuencia barroca del tío predicador: "Ehu Monstra, Ehu Chimeras, Ehu Cerberos, Ehu agmen Eumenidum [...] horresco memorans".[38]

LA "FILOSOFÍA SOBRENATURAL"

El contraste entre esta "*pompa funebris*" y las intenciones postreras del sacerdote que no quería poseer otra cosa que a Jesucristo[39] contrasta, en el acontecimiento de la muerte, con la paradoja aparente de esta vida. Para medirlo, ahora hay que abrir sus "memorias interiores": el librito escrito en 1640 en la prisión de Milán y aparecido en dos formatos, in-8º e in-12º, en París, en S. Huré, en 1651: *Traicté de la sagesse chrestienne, ou de la riche science de l'uniformité aux volontez de Dieu*.[40]

36 Véase Lambert, *Histoire littéraire du règne de Louis XIV*, París, 1751, t. I, p. 400.

37 Arsenal, ms 8591, f. 46.

38 Claude de Voyer d'Argenson, *Triumphus sui. Oratio in funere illustrissimi Renati de Voyer*..., p. 14, en *Elogia illustrium vivorum huius sæculi*..., Limoges, 1651. El texto del *Triumphus* también fue publicado separadamente en Venecia, el mismo año.

39 "Mi cuerpo sirvió tan mal a Dios que tengo vergüenza de ocuparme de su sepultura, porque no merecería estar en la tierra santa si Dios no fuera infinitamente más misericordioso de lo que el hombre puede ser gran pecador. Pero como fue tan a menudo el templo del Espíritu Santo para la recepción de tantos sacramentos, ruego a mi hijo primogénito o al mayor de sus hermanos que se encuentre en el lugar donde Dios disponga de mí que lo haga enterrar en alguna iglesia al paso de los fieles, con la menor marca que sea posible, para hacer que se acuerden de mí en sus santas plegarias. Los epitafios y las pompas fúnebres son inútiles para los difuntos, y los vivos sacan de esto más vanidad que consuelo. Por eso deseo que no hagan ni oración fúnebre ni ceremonia en mi entierro, y que simplemente observen lo que se practica para los mayores pecadores, como el anual y las otras misas y sufragios que entrego a la caridad de mis hijos y de los servidores de Dios mis amigos más particulares u otros" Testamento, Arch. Nac., *op. cit.*, f. 2 v.

40 BN D. 1761 (en 8º) y BN D. 23705 (in-12). En adelante citaremos la edición en 8 (las cifras indican la parte, el capítulo y la página). Los dos textos, por otra parte, son idénticos.

Aquí, el pensamiento se desarrolla sobre un fondo de pesimismo que primero impacta, como si D'Argenson hubiera buscado su camino en medio de un mundo cambiante y engañoso, sin solidez ni certidumbre. No encuentra esas verdades en la sabiduría de los filósofos, ni en las virtudes humanas esos ejemplos que los humanistas consideraban antaño como tan respetables. Los filósofos, "falsos sabios que vivían con tanta presunción y ceguera en su filosofía",[41] cayeron en la reprobación de Dios "por haber creído que había en ellos y en su naturaleza una prudencia que sólo en él se encuentra".[42] El mismo estoicismo no ilusiona a quien conoce "nuestra alma con todos sus repliegues",[43] "los filósofos naturales" todos "buscaron su gloria y los desprecios que hicieron de ellos mismos no tienen más que su apariencia".[44] Si engañan, no es porque mienten: el mal es más radical. A pesar de la moderación del tono, el observador experimentado no se cansa de afirmar la vanidad "natural" del hombre: "No hay virtud que merezca ese nombre por excelencia si no viene puramente de Dios";[45] "No hay amor que merezca ese nombre entre los hombres si no son fieles a Dios".[46] Por eso

> el amor profano es indigno –dice– de tener un lugar en esta entrevista (sobre la sabiduría cristiana); no quiero observarlo sino como un mono que tiene algo del hombre; pero no posee ni razón para conducirse, ni la palabra articulada para hacerse oír. Sus impaciencias, sus términos oscuros, sus desesperaciones y sus dichas entrecortadas son propiamente los gestos de un animal que no tiene más que la parte sensitiva para su conducta.[47]

"Un mono": el hombre se precipita sobre el objeto de su codicia, y lo que él tiene de inteligencia sirve en él al animal. Examinado también él sin cólera ni condescendencia, ¿escapa el cristiano a ese egoísmo "propietario" y suficiente? Ciertamente, él, por su parte, sabe y puede "decir" que la sabiduría es totalmente contraria; pero, ¿qué pasa con sus nobles propósitos "en la ocasión de la práctica"?[48] Cae bajo el "encanto" de esas "figuras talismánicas" que son "los bienes de la tierra, los amigos y el espíritu natu-

41 II, 3, p. 87.
42 III, 1, p. 173.
43 IV, 2, p. 265.
44 IV, 3, p. 276.
45 III, 2, p. 172.
46 IV, 2, pp. 267-268.
47 IV, 1, p. 257.
48 II, 4, pp. 101-102.

ral";[49] tergiversa con su conciencia, adoptando "las líneas curvas donde hay que marchar a la corte para seguir la fortuna y para adquirir sus buenas gracias".[50] Incluso sincero, todavía se busca al buscar a Dios, porque "es casi imposible para el hombre desear algo sin un movimiento propio: la naturaleza, que jamás olvida tomar sus ventajas, las encuentra; y aquel que se siente en la voluntad de la de Dios se considera".[51] Los discursos y las instituciones no lo garantizan contra la fuerza insinuante y pérfida de su naturaleza animal. Por eso D'Argenson respeta sin considerarlas eficaces las teorías enseñadas por "los teólogos de la escuela",[52] e igualmente "esas entrevistas de las cosas espirituales donde no hay más que bellos términos".[53] Incluso cuando esas doctrinas no se deslizan hacia compromisos que niega[54] no reconoce al más elevado de los lenguajes la fuerza de crear una sabiduría viva. Tampoco se detiene en las instituciones eclesiales, en las manifestaciones litúrgicas, en los sacramentos,[55] igualmente compatibles con el egoísmo de los fieles que, mientras participan en ellos, "sólo son cristianos de nombre".[56] Nada de todo eso responde a su problema. Todo resto

49 II, 4, p. 98.

50 III, 4, p. 198.

51 I, 3, p. 29.

52 IV, 5, p. 300. Observemos, a propósito de la Escuela, la interpretación que invierte el sentido del axioma escolástico: "Nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu". Aquello que, en la Escuela, fundaba el valor de la actividad sensorial y daba al cuerpo una significación positiva, en D'Argenson se convierte en el signo de una corrupción que, de los sentidos, pasa al espíritu: "Como naturalmente no hay nada en nuestra alma que no haya pasado por los sentidos, no es de asombrar si las especies de cosas llegan a ella alteradas. Entran por vías tan corrompidas que es sorprendida siempre por la bondad o por la belleza falsa en vez de la verdadera" (IV, 1, p. 254).

53 II, 5, p. 111.

54 A propósito de la "desproporción" que existe entre lo sobrenatural y la naturaleza, entre lo "eterno" y "lo que dura tan poco", agrega: "Bien sé que algunos hacen distinciones para sacar de los cristianos lo que pueden; dicen que el amor de preferencia o de estima por encima de todas las cosas reservado para Dios solamente no es incompatible con aquel con que se puede amar las cosas creadas. Es para persuadir así poco a poco a la perfección a aquellos a quienes tanto trabajo les cuesta renunciar a ellos mismos. Pero eso es demasiado delicado. Hay peligro en amarse fuera de Dios" (III, 8, p. 240). ¿Cuáles son los conciliadores a quienes juzga así con tanto rigor como serenidad? Sin duda los partidarios de una moral "humanista", los casuistas y los representantes jesuitas de esa corriente.

55 D'Argenson sólo habla de un sacramento, la penitencia (IV, 6, pp. 312-313), y solamente para subrayar que "la aprehensión del pecador" debe "transformarse en amor por la fuerza de ese misterio" (p. 313).

56 III, 4, p. 201.

exterior respecto del mal secreto que, en el hombre, tiene la misma vitalidad de la naturaleza y a quien ninguna realidad objetiva cura. Para ser formulada con un tono moderado, su crítica no es menos total pues el autor, llevado por el deseo de la sabiduría a escrutar ávidamente los apoyos que le vendrían del afuera, sólo encuentra signos y figuras que le hablan de su bien sin dárselo.

"Todo cuanto viene de la naturaleza del hombre no es más que ceguera, inconstancia e imperfección": eso es lo que "sabe" el "sabio".[57] Ese saber, como el del Qohélet, no es sin embargo menos el fruto del deseo que el de la experiencia; no es más que un aspecto del movimiento que tiende hacia una renovación real, buscando no la ciencia de los "grandes doctores" sino aquella que "reside más en el corazón y en la voluntad que en el entendimiento".[58] Como consecuencia, el proceder no desemboca en una verificación lúcida y desoladora; no se inmoviliza en la observación de la sociedad creada por el amor propio. Por el contrario, se separa de ella, abandonando esos objetos donde la mirada no reconoce lo que busca. Va de la "inquietud" al "reposo", y esas dos palabras reaparecen en los momentos esenciales de la meditación como resurgencias que revelan a la vez su tensión interna y su corriente profunda. Ese "reposo" no es satisfacción de la conciencia o seguridad del espíritu sino, primero, en el sentido agustiniano, paz del alma y vida verdadera:[59] en un mundo atormentado de pasiones, sujeto a las ilusiones, al desorden universal –todo lo contrario del "cosmos" que ubica a los antiguos o a los humanistas en una jerarquía de valores–, el "reposo" significa la estabilidad recuperada en la comunión con las fuentes de la vida auténtica. Y puesto que el mundo y la naturaleza no ofrecen más que los engaños del egoísmo o los signos impotentes de la verdad, el movimiento que va de la "inquietud" al "reposo" conducirá del exterior al interior; será una profundización que, de la periferia al "centro", encontrará siempre más –ocultas en el corazón del hombre– la vida, y con ella la dicha, la libertad, la sabiduría que nacen de Dios. Para quien no descubra ese "centro", el mundo seguirá siendo un engaño o un caos; para quien vuelve hacia la fuente oculta, será el lugar donde se difunde esa vida de misteriosos orígenes.

Es ésa, al parecer, la experiencia que D'Argenson se esfuerza por delinear describiendo las condiciones y las etapas de una transformación

57 I, 1, pp. 3-4. Véase I, 3, p. 22: "Todo cuanto viene de la naturaleza está corrompido".

58 II, 1, pp. 69-70.

59 Véanse al respecto las finas observaciones de S. Fraisse, "Le 'repos' de Madame de Clèves", en *Esprit*, t. XXIX, 1961, p. 562.

tanto más total cuanto que se inaugura en profundidades más divinas. Y todavía es importante no engañarse sobre el sentido de lo que él llama su "filosofía sobrenatural".[60] El retorno al corazón no es para él un retiro hacia una vida "abstracta" y contemplativa, sino una comunión con la potencia creadora que, origen del ser, renovará también toda la actividad si uno se adapta a su impulsión vivificadora. "Vuelve a la esencia de tu alma [...]: allí encontrarás a Dios más presente que tú mismo",[61] Dios menos contemplado en su Esencia que reconocido en su venida; menos buscado más allá de todo que presente en su misteriosa acción. Si escapa a los sentidos,[62] es menos como un Objeto que supera la mirada más purificada que como el Viviente oculto en la vida que difunde. En realidad, él mismo es el "centro", Origen único, "inmutable" pero omnipresente y en todas partes actuante. Por lo tanto, no habrá verdadera vida sino siguiendo el movimiento nacido del "abismo" del corazón o, como dice D'Argenson, según las "líneas" de esa irradiación divina: "Es en las líneas del círculo inmutable donde hay que ajustar nuestros deseos; su centro está en todas partes, es él mismo, y su circunferencia no se encuentra en ningún lugar. Hagamos nuestro estudio de sus movimientos; sigámoslos".[63] En el *Tratado*, la dialéctica interna expresada por esta fórmula tradicional también se traduce por la yuxtaposición de dos símbolos que se rectifican entre sí; Dios es "centro" y es "fuego". Como "centro", permanece idéntico a sí mismo en todo cuanto da; como "fuego", es el acto infinito de darse. Más que hacer su teoría, D'Argenson describe esa vida que no deja de ser centro en la totalidad de la circunferencia, esa interioridad infinita que se vuelve presente en todo cuanto crea fuera de sí, como una experiencia. Una vez que está liberado de las apariencias y los divertimentos exteriores, el fiel reconoce, en efecto, procedentes de "la esencia del alma",[64] o del "fondo"[65] o de lo "más alto del alma",[66] esos movimientos que están en él sin ser de él, y que lo llevan a acciones afuera. Esas obras son exteriores, pero como una difusión de la vida interior; son del hombre, sin dejar de ser las de Dios en él. Alimentada por la savia que circula adentro, la obra "es un fruto del árbol de vida, de ese árbol místico tal que su semejante no se encuentra en los bosques; y es una pro-

60 Prefacio, sin folios.
61 "Advis au chrestien", sin folios.
62 Véase III, 7, p. 227.
63 I, 4, p. 39.
64 "Advis au chrestien", sin folios. Véase II, 8, p. 148.
65 III, 2, p. 182.
66 III, 7, p. 227.

ducción de la cruz".[67] La imagen del árbol, imagen biológica, traduce a las claras lo que parece ser el corazón de esa espiritualidad: aparecida a la conciencia como "instinto" o como "inspiración", el inmenso flujo de vida que surge de las profundidades divinas y todas cuyas creaciones no constituyen más que "un gran espejo de la autoridad moral de la caridad"[68] que anima, múltiple y una, un "cuerpo místico"[69] suscitado del interior por esa impulsión sobrenatural. Todo el orden de la caridad

> deriva de esa alta y sublime fuente que fluye en nuestros corazones; ella es tan fecunda que de ella recibimos el ser; es el amor que nos dio un Redentor, en la persona de la cual se unieron las dos naturalezas divina y humana, y es él mismo el que produce como causa eficiente los actos del puro amor que se forman en nuestras almas.[70]

"Cuerpo *místico*", sin embargo; "místico" también el árbol simbólico de la caridad;[71] "mística" la "justicia" que suscita;[72] "mística" la "teología" que lo enuncia.[73] Las inspiraciones divinas permanecen secretas. La "orden"[74] de la caridad forma un "Estado" donde reina el silencio.[75] Respecto del mundo que la naturaleza humana convirtió en el campo cerrado del egoísmo, es, si se quiere, un segundo flujo, destinado a cubrir el primero y salido de la misma fuente, pero de otra naturaleza y sin "proporción" con la organización humana de las realidades visibles. Entre la naturaleza y la gracia hay una discontinuidad que se traduce por el carácter secreto de la segunda, incluso cuando ella suscita las obras del amor fraterno y la adoración filial:

> La gracia que lleva a hacer esas buenas acciones es en verdad tan secreta que aquellos mismos que la reciben con mucha frecuencia no tienen ninguna marca segura. […] La gracia habla de parte de Dios sin expresión de palabra ni sonido alguno de voz; el alma escucha y oye también sin que la oreja lo perciba; en muchas ocasiones los sentidos no están en el secreto, y las inspiraciones entran a veces en el alma y la persuaden absolutamente sin haber pasado por sus moradas. El entendimiento

67 II, 2, pp. 79-80. Véase II, 5, p. 114.
68 III, 2, p. 185.
69 III, 2, p. 186.
70 III, 2, pp. 183-184.
71 II, 2, p. 79.
72 II, 3, p. 86.
73 III, 2, p. 184.
74 III, 2, p. 186.
75 II, 5, p. 111.

> resulta inundado por una gran luz que ilumina y que embarga agradablemente la voluntad en el verdadero bien, y el hombre no puede discernir cómo ni por dónde entró en sus nobles facultades.[76]

También los acontecimientos obedecen a esa acción divina, pero manifiestan la misma ruptura entre el orden natural y el de la gracia: las vías de Dios no son las nuestras. Al respecto, D'Argenson cita la toma de Casale (1640), de la que había sido testigo: por no encontrar a los guías que debían permitirles atacar de noche a los españoles por la llanura, los franceses se ven obligados, contrariamente a su primer plan, a pasar por la colina y por esa misma razón logran una victoria sorpresiva sobre los asediados. "Es así –concluye D'Argenson– como la orden divina deja proponer a los hombres sus designios para disponer de ellos como le place; insensiblemente los lleva al contrario de lo que ellos pensaron, y lo hace con una fuerza tan suave que ese cambio no les resulta menos agradable que ventajoso."[77] La "desproporción" aparece aquí en la distancia que separa vías "contrarias", como se expresa en otro lado en términos de "mística", pero está presente en todas partes. Por lo tanto, las voluntades de Dios, igualmente desconcertantes y benéficas, requieren una docilidad atenta y flexible que siga la gracia imprevisible y se deje modelar por el acontecimiento interior o exterior. Ellas excluyen todo *a priori* y todo sistema. El fiel es de algún modo el "observador"[78] y el continuador de una vida que se manifiesta a él día tras día. Este pragmatismo místico revela otro aspecto de lo que, por falta de otra palabra, puede llamarse un escepticismo respecto del mundo: como la desvalorización de las instituciones y las realidades sociales llevaba a D'Argenson a buscar la verdadera sabiduría en el secreto del alma, de igual modo la infinita caridad, disponiendo a su capricho de los acontecimientos, requiere una sumisión que jamás se inscribe en otra "orden" que la de esa impenetrable gratuidad. Lo que Dios requiere de un hombre no implica que ese hombre ocupe un lugar sagrado en una jerarquía de la gracia o de la revelación. Lo que hoy se impone como la voluntad de Dios no instaura en el mundo natural ninguna regla definitiva, no consagra ninguna institución ni funda ningún sistema. Por tanto, la inestabilidad general no es modificada, ni siquiera si se convierte en el lugar de una inestabilidad interior, que es de otra naturaleza que ella. La vida divina que, de todas partes, se abre caminos en este mundo no representa

76 III, 6, pp. 216 y 220.

77 I, 5, p. 48.

78 Según D'Argenson, hay que "observar" los movimientos de la gracia. Véase I, 3, p. 30.

ni una justificación, ni una transposición de sus valores naturales. El reino que se extiende por todos lados con la caridad no puede ser más que un Estado "místico".

Esto no es motivo de controversia para D'Argenson: es la misma evidencia, ese implícito que es para él el "bien conocido" y que no tiene que explicar. Directamente, su propósito es otro. Quiere mostrar cómo unirse a esa vida profunda, caridad pacificadora, activa y universal. Su sujeto es "esa bella ciencia de la uniformidad a las leyes de Dios"[79] o, como lo indica más fielmente su título, "la rica ciencia de la uniformidad a las voluntades de Dios".

Aunque la verdadera naturaleza de la voluntad divina permanezca inaccesible, y cada vez más reconocida como tal a medida que el espíritu se purifica, no es menos perceptible para cualquier hombre. Observemos por otra parte que, en el *Tratado*, el hombre parece siempre un cristiano, y que el más endurecido todavía aprueba lo que no hace. Ese rasgo sitúa a D'Argenson en un medio donde la infidelidad ya tocó el alma, pero aún no esos hábitos sociales en los que se convierten los ritos y las ideas, museo humano de las grandes corrientes espirituales. En consecuencia, sin embargo, el llamado de la gracia permanece presente. La conciencia lleva siempre en germen la rica ciencia de la uniformidad, porque "es una amiga fiel que jamás engaña: ella conserva el resto de la razón pura, que no deja de hacerse sentir incluso en nuestros desórdenes; y siempre nos advierte de lo que es lo mejor".[80] Una secreta alianza, sellada por la Encarnación, liga a la conciencia humana con esa "razón pura" que anima al Espíritu. Para hablar de ella, el diplomático sabe encontrar palabras inimitables:

> La gracia jamás fuerza la libertad del hombre. Es preciso que él la siga franca y voluntariamente: es una especie de tratado que la bondad de Dios introduce para reconciliarlo con él, y para ello emplea el agente más confidente de sus secretos y el más poderoso en su Reino. La conversación se hace en la esencia del alma, donde se retira la razón desfavorecida, y esa impotente recibe, si quiere, el poder de hacer el bien del que no tenía sino su conocimiento y aprobación.[81]

A partir de esa primera "conversación", Dios conduce hasta la unión más íntima, porque la fe, que pone al entendimiento "en una feliz oscuridad", lo hará pasar "a otra que le muestra la ciencia de los santos; es una ciencia

79 II, 2, p. 74.
80 III, 1, p. 199.
81 III, 6, p. 219.

que una noche enseña a la otra, en el Profeta:[82] ella descubre al alma del justo la voluntad esencial de Dios".[83] Para ser introducido en esa "noche" más verdadera que el día de las apariencias, primero es menester renunciar a aquello que, en nuestros gustos, nuestros deseos o nuestras ideas, es "propio" o "particular". Al amor "puro" que es la caridad se opone la voluntad "propia" o el amor propio,[84] que retiene para sí el bien destinado a difundirse y que se cierra sobre su interés. Al amor "universal", universal en su origen porque todo puede significarlo, universal en su término porque abarca a todos los seres, se oponen los "gustos particulares"[85] cuyos límites estrechos detienen la difusión de la caridad al mismo tiempo que sofocan la vida del alma.

En consecuencia, ése es el enemigo, la "voluntad propia".[86] Sólo se logra la sabiduría por la "renuncia a sí mismo".[87] Por eso D'Argenson insiste largamente en la "indiferencia".[88] No es una forma de apatía o de dureza interior sino, por el contrario, una apertura incesante a lo inédito y una disponibilidad a todo cuanto sugiere la divina e imprevisible caridad. Con esa "pobreza" del corazón que acoge la rica multiplicidad de la misma gracia viene la paz del alma,[89] signo seguro de la unión con Dios. A través de la indiferencia, las almas "permanecen envueltas en la grandeza de su fuente infinita",[90] y para hablar de ella la prosa del testigo se alza y se amplía en poema: "Dulce mar sin tormenta, abismo agradable donde no hay viento ni corriente deseable para salir: que mantenga yo felices a quienes en él se pierden a los ojos del mundo".[91] El abandono a la gracia conduce al "amor de caridad",[92] que tiene a Jesucristo por modelo y principio y que ama "puramente a causa del sujeto que inflama el corazón".[93] Mientras se realiza "la rica pobreza del espíritu",[94] "ciencia de la cruz"[95] y "ciencia de los santos";[96] "la gracia que comienza y que culmina todo cuanto es bueno

82 Alusión al S. 18, 3: "Et nox nocti indicat scientiam".
83 II, 2, p. 84.
84 Véase, por ejemplo, I, 3, pp. 21, 24, 25.
85 Véase I, 2, p. 11.
86 I, 7, pp. 65-66.
87 I, 7, p. 65.
88 Véase II, 7-9, pp. 130-162.
89 Véase II, 3, p. 86.
90 IV, 4, p. 291.
91 II, 7, pp. 138-139.
92 IV, 1, p. 260.
93 IV, 1, p. 260.
94 IV, 3, p. 274.
95 III, 4, p. 196.
96 II, 2, p. 84.

hace una paz universal en nuestro pequeño mundo".[97] La pena y las dificultades no pueden alcanzar esa felicidad que es "el centro de todas las cosas capaces de hacer la felicidad de un alma".[98]

La obra culmina con la descripción de las formas últimas que adopta la unión con Dios. Lo hace con una extraña claridad, aunque el análisis no sea detallado. Si retoma el lenguaje de los místicos –la imagen del "hierro ardiente" renovado por el fuego,[99] la comparación entre la unión del alma con Dios y la del cuerpo con el alma–,[100] lo hace, con un vigor muy personal y muy coherente, para subrayar a la vez la libertad que así descubre el fiel y la "mezcla sin confusión"[101] que la funda. Por un lado, en verdad, "la libertad perfecta sólo se encuentra en el estado de ánimo en que gobierna el Espíritu de Dios";[102] ya real en el origen, en el asentimiento inicial del fiel, crece con el desarrollo de la vida nueva: la gracia restaura la naturaleza desde adentro:

> el transporte que produce en las almas la verdad conocida las eleva; la extrema satisfacción que ellas reciben abre sus facultades a las luces infalibles; ellas excitan sus afecciones por un conocimiento de Dios que ellas les descubren, y su belleza se les muestra de una manera misteriosa en todo cuanto sacó de la nada.[103]

Pero por otra parte esta "santa libertad"[104] es comunión, dilatación en una gracia que transfigura al hombre sin destruirlo[105] y le hace alcanzar su Origen para no dejar ya de renacer de él:

> La voluntad de la criatura se vuelve tan absolutamente la de Dios que ya no es más que un Todo. Es cierto que no es un Todo entero; es un Todo unido donde el alma ya no es lo que antes era.[106] Es algo separado

97 I, 3, p. 31.
98 III, 5, p. 209. Véase IV, 6, pp. 306-310.
99 IV, 9, pp. 338-339. Véase III, 9, pp. 250-251.
100 IV, 9, p. 339.
101 *Ibid.*
102 III, 9, p. 243.
103 IV, 1, pp. 256-257.
104 III, 9, p. 249.
105 IV, 9, p. 339.
106 D'Argenson quiere decir que el hombre no está por completo allí donde su voluntad está unida a Dios. Esto se opera en "la esencia del alma", y el alma misma no participa en el misterio de su existencia sino de una manera que la pone fuera de sí.

> de ella y de su unidad; está como transfundida en la de Dios, donde se encuentra comprendida sin comprenderlo, y el que ama así está como ausente y fuera de sí mismo.[107]

En verdad, es una bella meditación este libro donde la pasión de Dios, salida de tales profundidades, sólo llega a nosotros en frases pausadas como las últimas olas del mar sobre la orilla. Antes de cerrarlo, permitámosle que nos traiga al autor, oculto en su obra: al describir la conducta del sabio en el mundo, ¿no nos describe el retrato del hombre que todavía debemos descubrir?

> Cuando (el cristiano) ha hecho lo que de él depende, su alma debe volver a entrar en sí misma sin inquietud. Es el principio y el fin de toda la sabiduría cristiana. Es tan dulce en su conducta que la amargura no tiene acceso a ella: allí todo es divino y sobrenatural. Su gobierno sólo es de justicia; allí, sin embargo, la bondad está más en uso, y es un reino de verdadera libertad. Quien sigue sus órdenes no ofende a nadie; juzga muy tarde, y sin pasión, acerca de las intenciones del otro; jamás se considera maltratado, y si su debilidad da tema a los otros para emocionarse, inmediatamente busca los medios de volver a adaptarse a ellos. Son frutos de esta paz lo que Jesucristo dio a los suyos sobre la tierra al separarse de ellos: este germen divino devuelve con creces a quienes renuncian a todo para unirse a su principio, y enriquece a quienes sólo quieren aprovechar su abundancia.[108]

LA VIDA PRIVADA. LA COMPAÑÍA DEL SANTO SACRAMENTO

Intendente y autor espiritual, ¿tiene dos caras este hombre? Sólo su vida puede enseñarnos en qué medida el servicio del rey y esa "filosofía sobrenatural" concuerdan. Pero muy lejos de resolver la cuestión, la reanima. La paradoja reaparece: ese gran empleado del rey, ¿no es un miembro, y un miembro activo, de la Compañía del Santo Sacramento? Es decir, de una "cábala", como la llama Mazarin,[109] que la hará suprimir en 1660 en nom-

107 IV, 5, pp. 300-301.

108 III, 5, pp. 211-212.

109 A menudo Mazarin empleó la palabra a propósito de la Compañía. Entre otros testigos, René de Voyer d'Argenson (hijo del intendente) refiere el hecho en los *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, ed. de Beauchet-Filleau, París, 1900, p. 261. En adelante, las referencias a esta obra

bre de la razón de Estado: "En buena política, cosa semejante no debe padecerse en un Estado".[110] Algunos años antes, por otra parte, a los amigos que le proponían fundar una sociedad de devotos donde habría tenido el papel principal, Bochart de Champigny, entonces inspector de finanzas, respondía "que él creía que no había otra devoción que pudiera practicar un cristiano más que la obediencia a la Iglesia y la fidelidad al rey", y "que hasta le parecía que, en los puestos donde ellos se encontraban, sería una indecencia hacer asambleas secretas bajo ciertos métodos rebuscados que tendrían más el aspecto de cábala que de una verdadera piedad".[111] René d'Argenson no piensa ni actúa de igual modo.

No sabemos de cuándo data su entrada en la Compañía. Pero en 1638, inquieto por las asambleas que los hugonotes realizan todos los lunes en París, la Compañía ruega a los señores de Morangis y D'Argenson "que conferencien juntos y actúen de concierto para hacer cesar esas nuevas empresas".[112] Morangis es entonces relator del Consejo de Estado y se convertirá en inspector de finanzas; D'Argenson acaba de recibir, en marzo, sus cartas de consejero de Estado semestre: pertenecen al mismo cuerpo; se encuentran en la misma sociedad, y sin duda es entonces cuando, uno y otro, "van a las prisiones, se informan de las necesidades, liberan a los más meritorios".[113] Pronto enviado a Cataluña (comienzos de 1641) y ausente de los *Annales* de la Compañía de París, D'Argenson reaparece en su historia a propósito de la fundación, en 1642, de la Compañía de Poitiers: "Poco tiempo después tuvo la intendencia de esta provincia", lo

---

serán indicadas simplemente como *Annales*, con la página en la edición mencionada.

110 *Annales*, p. 205. Le Tellier era entonces igualmente claro: acusaba ante Conti a esas "compañías de devotos" que actúan "contra el servicio del Estado" (*ibid.*, p. 261).

111 Rapin, *Histoire du jansénisme*, ed. de Domenech, París, 1861, p. 179. Se trata de Jean Bochart de Champigny.

112 *Annales*, pp. 78-79. De igual modo, durante su intendencia en Poitou, es "advertido" y "solicitado por la Compañía de París" acerca del "colegio para la lengua latina" que los protestantes fundan en La Rochelle (1645). De inmediato "escribió enérgicamente a la corte, y recibió órdenes muy contrarias. De manera que hizo severas prohibiciones a los heréticos de que continuaran su colegio, e impidió que recibieran en las artes y oficios a un aprendiz de la R. P. R. La Compañía fue tan consolada por el buen éxito de la solicitación que agradeció al señor D'Argenson con una carta del 25 de julio" (*Annales*, p. 95). Un gesto semejante, odioso para nosotros, religioso para él, precisamente en virtud de esta diferencia, debe poder enseñarnos algo sobre su mentalidad y la de su tiempo. Tendremos que volver sobre esto.

113 Véase Allier, *La cabale des dévots. 1627-1660*, París, 1902, p. 59.

que se ubica en 1644, y "allí fue recibido con el señor abate su hermano, incluso, prior de Saint-Nicolas de Poitiers".[114] De tal modo, sus viajes le permiten apoyar la expansión de la Compañía; en 1650 también será "encargado por la Compañía de París para hacer el establecimiento" de Angulema;[115] en 1651, "a punto de partir para la embajada de Venecia, pidió los estatutos de la Compañía para utilizarlos en caso de que se pudieran establecer algunas en ciudades de Italia". Como la comunicación de los estatutos es cosa grave y contraria a las costumbres, se delibera; finalmente se los confían y su hijo mayor los devolverá más tarde antes de ser, a su vez, "recibido en la Compañía, en 1656".[116] Como vemos, la adhesión del intendente no permanece aislada: su hermano Claude es del mismo "partido"; su hijo René será su principal director y cronista. Es un asunto de familia.

En consecuencia, el 31 de agosto de 1651 una circular de la Compañía señala la "defunción del señor D'Argenson, embajador ordinario del rey en Venecia, de la C. de París".[117] El testamento que el embajador había hecho en París, el 28 de abril de 1651, antes de su partida para Italia, aclara esa pertenencia.[118] El testador da "la suma de 300 libras para liberar tantos prisioneros como sea posible de las prisiones de la Concerjería o el Grand Chatelet",[119] es decir, de las mismas prisiones, sobre todo la Concerjería, de la que se ocupa especialmente la Compañía del Santo-Sacramento;[120] "100 libras al Hospital principal",[121] frecuentado por esos señores;[122] "una suma semejante al hospital de la Caridad del suburbio de Saint-Germain",[123] donde, a pesar de las prevenciones de los religiosos de la Caridad, los miembros de la Compañía se dirigen regularmente;[124] "100 libras a las caridades secretas de alguna gente de bien nuestros amigos, de quienes el señor Renart

114 *Annales*, p. 87. En realidad, Claude de Voyer d'Argenson sólo recibió el priorato de Saint-Nicolas en 1648.
115 *Annales*, p. 120.
116 *Annales*, p. 124.
117 Rebelliau, *La Compagnie secrète du Saint-Sacrement. Lettres du groupe parisien au groupe marseillais*, París, 1908, p. 85.
118 El original del testamento se encuentra en los Arch. Nac., Minutario central, LXIV, 92 (notario Pierre Derivière), 6 de septiembre de 1651.
119 Testamento, *loc. cit.*, f. 3 r.
120 Véase por ejemplo Allier, *La cabale des dévots*, *op. cit.*, pp. 69-71. La misma Compañía garantizó la visita a esas prisiones y la liberación de los prisioneros por deudas hasta 1654.
121 Testamento, *loc. cit.*, f. 3 r.
122 Véanse *Annales*, p. 79, y Allier, *op. cit.*, pp. 56-58.
123 Testamento, *loc. cit.*, f. 3 r.
124 Véase *Annales*, p. 79.

o el señor de Caux, eclesiásticos, tienen conocimiento".[125] En efecto, ese "Señor Renart, gran servidor de Dios", da ese mismo año, según los *Annales*, "200 libras que dice son limosnas secretas del difunto señor D'Argenson, muerto como embajador en Venecia".[126] Esto permite identificar a esa "gente de bien nuestros amigos" mencionados una vez ya en el testamento, a propósito de los "sufragios" remitidos "a la caridad de mis hijos y de los servidores de Dios mis amigos más particulares":[127] por otra parte, los cofrades de la Compañía se designan habitualmente con esa palabra.[128]

En cuanto al señor François Renart (o Renar), limosnero de los religiosos de Saint-Thomas, fue, por lo menos de 1642 a 1651,[129] "director" de la Compañía de París. Durante mucho tiempo vecino del señor D'Argenson, porque durante varios años se alojó en la marisma del Temple,[130] había debido relacionarse con el consejero. Acaso ese director eminente, responsable de los "amigos" desde el punto de vista religioso, lo tenía como hijo espiritual. En todo caso, misionero "en el Poitou, en la Auvernia, en la Turena, en la Saintonge",[131] país donde el embajador había sido intendente, y por añadidura predicador y confesor en los hospitales de París,[132] había tenido muchas ocasiones de simpatizar con el hombre que le rogaba ser, *post mortem*, su intermediario ante la Compañía.

También entre esos "amigos", monseñor Charles de Noailles, muerto en 1648, obispo de Rodez, largo tiempo obispo de Saint-Flour (1610-1646) y gobernador interino de Auvernia, por tanto en relaciones de negocios con el intendente de Auvernia o de las regiones vecinas: uno de los primeros fundadores de la Compañía en 1630,[133] dos años después, en el espíritu

125 Testamento, *loc. cit.*, f. 3 r.
126 Véase *Annales*, p. 128. Véase Allier, *La cabale des dévots*, *op. cit.*, p. 61
127 Testamento, *loc. cit.*, f. 2 v.
128 La expresión ("los amigos", "nuestros amigos", "queridos amigos"), frecuente en la correspondencia de los cofrades, designa o a los miembros o a los oficiales de la Compañía. Véanse las cartas de Duplessis-Montbard a Brisacier, ed. de Croulbois, en *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IX, 1904, pp. 539, 540, 541, 547, 550, 555, 558 y ss.
129 Véanse Rebelliau, *La Compagnie secrète du Saint-Sacrement*, p. 22 (para 1642) y p. 82 (para 1651), y Allier, *La Compagnie du Très-Saint-Sacrement de l'autel à Marseille*, París, 1909, p. 234 (para 1648).
130 Véase Abelly, *L'idée d'un véritable prestre de l'Église de Jésus et d'un fidèle directeur des âmes, exprimée en la vie de Mr Renar…*, París, s.f. (1649), p. 144. El biógrafo también dice que el señor Renart predicaba a menudo en la iglesia "de los capuchinos de la marisma del Temple" (*ibid.*, p. 155).
131 *Ibid.*, p. 54.
132 *Ibid.*, p. 56.
133 *Annales*, p. 14.

de la fundación, escribió *L'empire du juste selon l'institution de la vrai vertu*,[134] que D'Argenson poseía en su biblioteca.[135] Miembro de la Compañía también,[136] ese "señor Coqueret, doctor en [la] Sorbona, cuya virtud y buena conducta honro", declara D'Argenson, que le confió la educación de su último hijo, Jacques:[137] ese santo sacerdote,[138] principal del colegio de los Grassins, es por otra parte, con Nicolas Cornet, uno de los dos "aprobadores" del *Traicté de la sagesse chrestienne*, el 10 de enero de 1650.[139] El papel que representan las relaciones personales en la designación de los aprobadores concede importancia a la aparición de esos dos personajes en el círculo de las amistades reunidas por la voz de ultratumba.

Los dos doctores, conocidos por sus reticencias respecto del jansenismo,[140] ¿no habrían pesado en tal sentido ante su poderoso amigo? Y todavía más el señor Renart, que comunicaba a "algunas personas particulares" *Remarques sur le livre "De la fréquente communion"* rápidamente editadas,[141] y que "a las personas que consideraba que las necesitaban para su iluminación"[142] les pasaba "copias" de un compendio de *Maximes tirées de la doctrine des Conciles et des saints Pères opposées à celles du livre "De la fréquente communion" et à la conduite de quelques nouveaux directeurs* publicadas más tarde en 1659.[143] D'Argenson, en todo caso, comparte esta opinión. En mayo de 1651, según el nuncio de Turín,

134 Publicado en 1632, en París, en Sébastien Cramoisy, a su vez pronto miembro de la Compañía.

135 El inventario de la biblioteca se encuentra en los Arch. Nac., Minutario central, *loc. cit.* "L'empire du juste" es mencionado entre los in-4º, p. 10.

136 Véase Allier, *La cabale des dévots*, *op. cit.*, p. 36; de La Brière, *Ce que fut la cabale des dévots*, 1906, p. 30.

137 Testamento, *loc. cit.*, f. 7 v.

138 Se trata de Jean Coqueret, y no de Philippe, como lo muestran la inicial de su nombre en la "aprobación" del *Traicté* y la indicación de su función en los Grassins en el testamento. Sobre él, véanse Launoy, *Opera omnia*, Colonia, 1732, 1ª Parte, t. IV, pp. 764-765; Grandet y Letourneau, *Les saints prêtres français du XVII^e siècle*, París, 1897, t. I, pp. 73-77; y Jourdain, *Histoire de l'Université de Paris*, París, 1888, t. I, p. 266.

139 *Traicté de la sagesse chrestienne, ou de la riche science de l'uniformité aux volontez de Dieu…*, "Approbation des docteurs".

140 Así, en ese mismo año 1650, se oponen ambos a la publicación de la obra del "señor de la Place" (véase Hermant, *Mémoires*, ed. de Gazier, París, 1905, t. I, pp. 473-476). También hay que mencionar que J. Coqueret, en 1653, defenderá valientemente al doctor Manessier, acusado de jansenismo, ante el propio Séguier (*ibid.*, 1905, t. 2, pp. 20-24).

141 Abelly, *L'idée d'un véritable prestre…*, *op. cit.*, p. 162.

142 *Ibid.*, p. 163.

143 *Maximes tirées…*, París, Florentin Lambert, 1659. Estas cuarenta páginas forman el apéndice de *L'idée d'un véritable prestre*.

> tiene el designio de ir a Roma en la ocasión que le da su viaje a Venecia para besar los pies de Su Santidad, y obtener alguna provisión contra la nueva doctrina de los jansenistas que va cruzando Francia con muy gran peligro de que se forme un ateísmo de esa secta, particularmente entre la nobleza.[144]

A este testimonio puede añadirse el del propio embajador:

> Aseguro –escribe en su testamento– terminar lo que me queda de vida en la misma fe de Jesucristo y de su Iglesia católica y romana donde fui bautizado, y renuncio a toda secta u opiniones que le sean contrarias, y también a los errores de quienes ahora llaman jansenistas, condenados por los sagrados concilios y por los papas.[145]

Esta última nota bien podría referirse a las *Maximes* del señor Renart.

Las obras de caridad, la lucha contra el protestantismo, la oposición al jansenismo y las relaciones personales entrelazadas en red en todas sus actividades, ésa es realmente la Compañía del Santo Sacramento tal y como puede conocérsela y tal como la muestra D'Argenson. Para que el cuadro sea completo, conforme a cierta idea de la Compañía, no falta más que un jesuita entre bambalinas y, detrás de él, muchos otros. Pero no los hay. Por lo menos, no se ve a ninguno en todos estos documentos. Cuando el consejero de Estado piensa en prepararse para el sacerdocio, se dirige a los sacerdotes de Saint-Lazare: sin duda desde 1648, o tras su regreso de Burdeos en 1649, recita el oficio, discute acerca de casos de conciencia, se instruye en las leyes eclesiásticas y en sus deberes pastorales en la Congregación de la Misión.[146] Esa descripción que debemos a su hermano, que nos oculta demasiados detalles en la toga de su grandilocuencia latina, dice lo suficiente para designar las "conferencias" que reúnen a tantos sacerdotes alrededor del señor Vincent.[147] Es ahí, el martes a las tres, donde D'Argenson encuentra a algunos de los "amigos" que

144 Arsenal, ms 2007, p. 114. Desde 1646, el nuncio era Alessandro Crescenzio, cardenal y patriarca de Alejandría en 1675.

145 Testamento, *loc. cit.*, fs. 1 v-2 r.

146 Claude de Voyer d'Argenson, *Elogium Renati de Voyer…*, en *Elogia illustrium virorum hujus sæculi…*, pp. 24-25.

147 Véanse Coste, *Monsieur Vincent*, París, 1932, t. II, pp. 299-305 [trad. esp.: *El gran santo del gran siglo: El señor Vicente*, Santa Marta de Tormes, Editorial-Librería Ceme, 1990], y, testimonio de la época, Bonnefons, *Le chrétien charitable*, Lyon, 1656, pp. 274-276 (la primera edición es de 1637).

ya se reúnen todas las semanas, el jueves a las dos: el señor Vincent, el señor Renart,[148] el señor Olier y muchos otros. Para todos esos hombres, el jansenismo es entonces menos el enemigo que un exceso del que hay que cuidarse; los jesuitas no son tan seguidos como utilizados, en la persona de tal o cual Padre verdaderamente espiritual, como Suffren o Saint-Jure, de quien se escuchan los consejos y se busca su apoyo pero sin someterse a la Orden. Las relaciones del intendente nos remiten más bien a la Facultad de teología, a Saint-Lazare, a Saint-Sulpice, a esos grupos de sacerdotes y cristianos fervientes cuyas aspiraciones religiosas y objetivos apostólicos se vinculan a su vez con el Oratorio[149] y, más secretamente, acaso más intensamente, con el Carmel.[150]

Todavía no se trata aquí sino de amistades descubiertas a partir de actividades comunes. La obra literaria y las lecturas del consejero nos permiten seguirlas más lejos, fuera de París, y entrar en el dominio más íntimo de las simpatías espirituales, allí donde se arraiga la ayuda mutua y donde se establece una comunión de almas. En consecuencia, ¿cuáles son las obras que él mismo añadió a la biblioteca familiar[151] y que se refieren a la espiritualidad o a la teología? Más allá de las *Concilia generalia*,[152] la *Gallia christiana*,[153] las *Concilia antiqua Galliae*,[154] las *Sancta D.N.J.C. Evangelia*,[155] libros

148 Sobre la presencia del señor Renart en las "conferencias", véase Coste, *op. cit.*, t. II, p. 306.

149 Ese lazo de la Compañía con el Oratorio fue observado y recalcado con justa razón por L. Carey-Rosett, "À la recherche de la Compagnie du Saint-Sacrement à Montauban, en Revue d'histoire de l'Église de France", t. XL, 1954, p. 208, nota 9.

150 Junto con Gibieuf, Coqueret era superior del Carmel. El Carmel parece la cita mística de tantas alianzas apostólicas: es en una casa de santa Teresa donde en Beaune una carmelita recibe las confidencias y las directivas del señor de Renty, "superior" de la Compañía de París e inspirador de sus empresas durante más de quince años, escribe al canciller Séguier ("mi hermano Pierre") y guía espiritualmente al señor Duplessis-Montbard. En el Carmel, el canciller Séguier tiene a su hermana, el ministro de Justicia Marillac a su hija, al igual que Renty a la suya y el duque de Ventadour, fundador de la Compañía, a su mujer. Podrían citarse muchos otros ejemplos.

151 Aunque este criterio necesariamente sea demasiado estrecho e insuficiente, consideramos como tales, en las obras enumeradas por el inventario de 1651, aquellas que son posteriores a 1610.

152 *Concilia generalia et provincialia…*, publ. Sever. Binius, con la colaboración de Gretser, Fronton du Duc, Colvener y Hurter; ed. de Paris, 1638.

153 No la de los hermanos de Santa Marta, publicada en 1656, sino la de Claude Brunet, París, 1626.

154 Publicadas por J. Sirmond, París, 1629.

155 La obra, publicada en París en 1610, es de Jacques d'Auzoles de Lapeyre, el adversario del padre Petau.

de base; más allá del *Perfecto confesor y cura de almas* del canónigo Machado de Chávez, tratado de moral y casuística aparecido en Barcelona el mismo año de su misión en Cataluña (1641) y tal vez recibido en homenaje, como *L'empire du juste* de Charles de Noailles;[156] obtuvo la *Bibliotheca cluniacensis* de dom Martin Marrier, editada por el famoso André Du Chesne,[157] repleta de los altos hechos de esos monjes constructores de cristiandad; el *Compendio de las tres gracias de la santa Cruzada*,[158] cuyo tema se relaciona curiosamente con los designios de esos cruzados en calzas que son los señores de la Compañía; más conocida pero sin duda menos característica, *La perfection du chrestien*, obra póstuma del cardenal de Richelieu,[159] a quien el consejero de Estado había servido largo tiempo y de quien tal vez era pariente.[160] Pero sobre todo deben destacarse las *Obras* de Alfonso de Orozco[161] y las *Obras* de Luis de Granada:[162] la doctrina del primero, rica en símbolos, moderada en cuanto al fondo, analiza las etapas de la vida espiritual, desde la obediencia a los mandamientos hasta la unión contemplativa, y no carece de analogías con la "filosofía sobrenatural" del *Traicté de la sagesse chrestienne*. D'Argenson parece más familiar de Grenade, cuyo misticismo temperado goza en España de una influencia y una difusión análogas a las del Francisco de Sales de la *Introducción a la vida devota*: tiene a mano su traducción española de la *Imitación* cuando, prisionero en Milán, traduce a su vez la misma obra;[163] y conserva a su lado la obra com-

156 También Balzac, en 1645, ofrece algunos de sus libros a D'Argenson: un "Discours de la gloire" (?) y, poco tiempo después, una obrita latina sobre Roma. Véase *Lettres choisies du sieur de Balzac*, 1658, p. 37, carta del 8 de octubre de 1645 a D'Argenson.

157 París, 1614.

158 Alfonso Pérez de Lara, *Compendio de las tres gracias de la Santa Cruzada, subsidio y Escusado que su Santidad concede a la Sacra catolica real Majestad don Felipe III para gastos de la guerra contra infieles, y la practica dellas*, Madrid, 1610.

159 París, 1646. D'Argenson tiene dos ejemplares de la obra en su biblioteca.

160 De Gabriel de Voyer, sobrino del intendente y obispo de Rodez en 1666, una nota manuscrita dice que fue "educado con el cardenal de Richelieu su pariente" (BN, Expedientes azules, 678, "Voyer"). No hemos encontrado nada que confirme un parentesco que entonces reivindicaban tantas familias.

161 Al parecer, la presencia de esta obra en la biblioteca del señor D'Argenson tiene que ser comparada con la estadía en España (1641), aunque el libro sea más antiguo. En efecto, se trata de la *Recopilación de todas las obras*, Alcalá, 1570 (una primera edición ya había aparecido en Valladolid en 1555), o de la *Segunda parte de las obras*, Alcalá, 1570. El bienaventurado Alfonso de Orozco había muerto en 1591.

162 Que sepamos, entre las numerosas ediciones españolas de Granada no se encuentra ninguna que se titule *Obras*.

163 "Felizmente utilizó a Grenade, que tradujo esa obra al español", dice el prologuista, en la segunda edición de la *Nouvelle traduction de l'Imitation de*

pleta en el sector religioso de su biblioteca,[164] lugar de recogimiento en su morada parisina.

Sin embargo, ninguno de esos libros pudo explicar a D'Argenson los místicos secretos que describe su *Traicté*. Sin duda, la experiencia le basta. Pero él mismo menciona a los "espirituales" que leía durante su detención milanesa: "Observé que todas las conclusiones de los más espirituales tienden a hacer nuestras voluntades uniformes a las de Dios; a menudo releía esas adorables verdades; me producían mucho consuelo, y mi alma resultó persuadida de que la sabiduría cristiana y esa uniformidad no tenían nada diferente salvo el término".[165] Claude d'Argenson designa esas obras consagradas a la doctrina de la uniformidad en términos velados cuando designa en esa época la iniciación de su hermano en los "*arcana thelogicae*";[166] el consejero de Estado también se refiere a ellas cuando hace alusión a "todo cuanto la teología mística se esfuerza por explicar con tantas bellas palabras".[167] ¿De qué "espirituales", de qué "teología mística" habla el autor? Es avaro con las citas, y la única indicación que da es vaga: "Algunos escriben que santa Catalina de Siena murió de ese exceso de amor".[168] "Algunos": ¡decididamente, D'Argenson se interesa poco en sus historiadores! Pero esa doctrina de la uniformidad, los símbolos empleados (fuego, rayo, centro, etc.) y el vocabulario técnico (esencia del alma, voluntad esencial de Dios, indiferencia y amor puro, etc.) remiten a una tradición bien determinada cuyo testigo más importante es el *Breve compendio*, o *Abrégé de la perfection*, realizado con la colaboración del padre Gagliardi y la "dama milanesa", Elisabella Bellinzaga, transpuesto en francés por Bérulle[169] y muy difundido en los medios espirituales franceses. De este librito encontramos en el *Traicté* el tema central de la uniformidad, el renunciamiento a la "propiedad" y, como lo dice D'Argenson, los "grados" de "esa escala mística de la nada al

---

Jésus-Christ, París, Quinet, 1681. La primera edición, que no tiene este prefacio, data de 1664 (París, Guignard); la aprobación está firmada en París, el 24 de marzo de 1650, por "F. C. de La Haye, benedictino" y "F. Yves Pinsart, prior del convento de S. Jacques des Frères Prêcheurs". El retraso de la primera edición sobre la aprobación es extraño; tal vez hubo una edición anterior a la de 1664.

164 En el inventario, los libros de espiritualidad se encuentran unos tras otros. El notario debió establecer su lista según el orden en que se hallaban las obras dispuestas sobre los estantes; la espiritualidad, por lo tanto, debía tener su lugar propio.

165 *Traicté*, *op. cit.*, Prefacio.

166 Claude de Voyer d'Argenson, *Elogium Renati de Voyer…*, *op. cit.*, p. 9.

167 *Traicté*, *op. cit.*, III, 2, p. 184.

168 *Ibid.*, IV, 8, p. 329.

169 Véase Dagens, *Bérulle*, París, 1952, pp. 136-149.

Todo"[170] hasta un éxtasis "práctico" de la voluntad despojada de sí misma.[171] Podrían multiplicarse las comparaciones, particularmente impactantes con *L'échelle de la perfection*, apéndice del *Abrégé*.[172] Si el texto de D'Argenson parece lírico, comparado con la claridad un poco fría del *Abrégé*, sin duda ése es el eco del "consuelo" que encontró en ellos y de la experiencia que lo prolongó. Acaso también otras lecturas, como la *Règle de perfection* de Canfeld, abrieron más ampliamente el corazón a esta doctrina. En consecuencia, apostemos sin temor que el *Abrégé*, como la *Imitation*, se encontraban en esos paquetes de libros in-4º, in-8º e in-12º cuyo contenido no aclara el inventario. Con seguridad, su lectura es más familiar a su propietario que la del Antiguo Testamento en su *Biblia sacra Antverpiae*: aunque asimiló profundamente la espiritualidad del tratado italiano, confunde a David con Saúl[173] y de esos libros anteriores a Cristo y abandonados a los protestantes parece no conocer sino lo que de ellos le conserva su breviario.[174]

El *Abrégé* italiano –que sin duda D'Argenson conocía desde tiempo atrás– fue releído y mejor comprendido en 1640, gracias a Bérulle. Bien podría haber sido interpretado en función de contactos probables con los "espirituales" que, en la misma época de su detención, se agrupaban alrededor de Giacomo Casolo, el laico místico, en el Oratorio de S. Pelagia de Milán:[175] esos "pelagini", que visitaban a los enfermos y a los prisioneros, predicaban la "pobreza de espíritu" y reivindicaban la tradición oratoriana, por muchas razones debían despertar el interés de un hombre entonces volcado hacia la búsqueda de la voluntad divina y siempre atento, como miembro de la Compañía, a los "devotos", entre los cuales, como sus cofrades, buscaba "amigos".[176] Esto no es más que una hipótesis. En suma, plantea

170 *Traicté*, *op. cit.*, II, 6, p. 123.

171 Véase Gagliardi, *Breve compendio*, ed. de Bendiscioli, Florencia, 1952, p. 35.

172 Entre los seis *Exercices pour atteindre la perfection*, apéndice titulado *L'échelle de la perfection* en la edición francesa de 1613, los tres últimos están consagrados a la "conformidad", a la "uniformidad" y a la "deiformidad". En cuanto al fondo y la forma, el *Traicté* recuerda mucho esas tres meditaciones, tal como se las encuentra, por ejemplo, en Poiret, *La théologie du cœur*, Colonia, 1690, 1ª Parte, pp. 173-191.

173 "El hombre encolerizado jamás hace buena justicia –se dice en el *Traicté*–; David, que nos lo enseña, tal vez había encontrado su secreto: él, sin embargo, se sentía demasiado emocionado a veces para gustar a Dios cuando pedía su música para suavizar su espíritu" (III, 5, p. 207).

174 Las referencias al Antiguo Testamento, en el *Traicté*, son todas muy vagas: Job y David (p. 149), Isaías y David (p. 293). Ese "David" es a todas luces el del Salterio.

175 Véase Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Roma, 1948, pp. 32-33, 149-150.

176 Hemos visto que D'Argenson se preocupaba por extender la Compañía: en Poitou, en Angulema, en Italia. Otro tanto ocurre entre sus cofrades. Sobre las

más problemas de los que resuelve. Pero esas proximidades espirituales, unidas a tales encuentros geográficos, en una época en que la influencia de Italia todavía es predominante en Francia, dan al caso del señor D'Argenson el alcance de un indicio. No es un azar si, como obras no profesionales, su biblioteca incluye tantos libros italianos, desde Castiglione, el Ariosto, El Tasso, hasta la *Italia*, de Magno, la *Italia illustrata* y *La ricchezza della lingua volgare*. Si, como lo observó el señor Pintard, esa Italia en fermentación alimenta por mil caminos secretos el "libertinaje" francés, ¿no habría una infiltración análoga y comunicaciones, también ocultas, que llevarían hasta los "devotos" de París o de la provincia las corrientes "espirituales" del Piamonte, de la Lombardía o de la Umbría, hasta que, medio siglo más tarde, los quietistas napolitanos se busquen en Bernières, Malaval, Surin, Fénelon y la señora Guyon?

Para no abandonar a D'Argenson, señalemos por último la estrecha semejanza de su "filosofía" con lo que las cartas editadas por el padre Saint-Jure nos enseñan sobre la espiritualidad del barón de Renty:[177] la misma "conformidad"; el mismo abandono de sí a la voluntad de Dios hasta el deseo de "esclavitud", igualmente central en el barón y en el embajador;[178] el mismo éxtasis "práctico" debido a la invasión de la divina caridad en el alma vaciada de sí misma. Hay que añadir también: la misma autenticidad, perceptible en textos donde la violencia de la pasión religiosa no es contenida sino por una "honestidad" de hombre de mundo. ¿Coincidencia? No, la *Vie de M. de Renty*, "recibida con aplausos" por la Compañía cuando apareció, el mismo año en que moría D'Argenson, "sirvió desde entonces con bastante frecuencia de lectura y pareció de tan gran utilidad que se resolvió enviarla a todas las Compañías e invitarlas

---

tentativas análogas de Brisacier en Roma, algunos años más tarde, véanse las cartas que le dirige Duplessis-Montbard, ed. de Croulbois, en *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IX, 1904, pp. 536-547.

177 Saint-Jure, *Vie de M. de Renty*, París, 1651. Las *Mémoires* de Renty fueron publicadas al cuidado de Louys Dufournel, doctor de la Sorbona, y otro miembro de la Compañía, en 1662. Un proyecto de reedición (que implica una difusión bastante amplia de la obra) es mencionado en los *Papiers des dévots de Lyon*, ed. de Gigne, Lyon, 1922, p. 71. El volumen es hoy inhallable.

178 Deseo de "esclavitud" al Niño Jesús por Renty, el día de Navidad de 1643 (Saint-Jure, *Vie de M. de Renty*, p. 179; véase *ibid.*, pp. 42-43, 204, 241); deseo y "esclavitud" a Nuestra Señora por D'Argenson: "Renuevo –dice en su testamento– los votos que hice de mi esclavitud a esa reina de los ángeles, el asilo de los pecadores" (*loc. cit.*, f. 2 r; véase *ibid.*, f. 1 v sobre su "libertad" "consagrada" a Nuestro Señor, y f. 8 v, donde, a propósito del mundo, se repite ese término de "esclavo"). Esas dos formas de deseo, por lo demás, son igualmente del gusto de Bérulle.

a leerla para excitar a los cofrades a la piedad sólida, al celo y a la práctica de las buenas obras; lo que fue cuidadosamente cumplido".[179] Es la "filosofía sobrenatural" del grupo. No sólo es difundida sino vivida; no sólo traduce la experiencia de un hombre sino de varios: la obra y la vida de René d'Argenson dan fe de ello, y si ese acuerdo especifica su fisonomía y su situación en la sociedad religiosa de la época, también permite fijar un poco mejor el inasible espíritu de hombres que ante todo, por el secreto de su asociación, excitan la inquietud, la curiosidad o la desconfianza del poder político, y del historiador.

"Ruego a mi buen ángel que vele sobre mi conducta el resto de mis días para volverla uniforme a la pura voluntad de Dios":[180] esta última súplica da su peso humano y personal a la "rica ciencia de la uniformidad a las voluntades de Dios" desarrollada en el *Traicté*; por el movimiento del alma, se une a la de otro "esclavo" del amor, el barón de Renty, y probablemente la de muchos otros, que constituyen la Compañía de los "queridos amigos". Sin duda, comparada con la segunda generación de la Compañía, más mezclada con las luchas religiosas, más encerrada sobre sí misma en una sociedad que cambió rápidamente, más llevada, precisamente en virtud de ese aislamiento, a forjarse una política según su espíritu, y finalmente inmovilizada como una "cábala" condenada a desaparecer o a no sobrevivir sino en *Tartufo*, la primera generación, la de Renty o D'Argenson, parece más ligada con los grandes movimientos espirituales de comienzos de siglo, más coincidente con las aspiraciones de los contemporáneos, más mística, en suma. Para sentirlo, basta con medir la distancia que separa a Renty y Duplessis-Montbard, o simplemente al padre y al hijo entre los D'Argenson. Pero, no importa qué ocurra con esa evolución ulterior, un mejor conocimiento del padre nos permite volver a su actitud política para confrontarla de una manera más precisa con sus convicciones y sus actividades religiosas.

LA POLÍTICA DE UN ESPIRITUAL

El 5 de abril de 1641, desde Barcelona, adonde el rey lo había enviado para preparar un tratado entre Francia y Cataluña, René d'Argenson escribe a monseñor Henri de Sourdis, teniente general del rey en la armada:

179 *Annales*, p. 125.
180 Testamento, *loc. cit.*, f 2 v.

> Como tenéis vuestras órdenes bien precisas del rey y que me fueron comunicadas al partir de la corte, no hay nadie aquí que se atreva o que piense en proponer nada en contrario, sabiendo también de qué importancia es vuestro designio. Cuando no haya ya un mandato específico, os diré lo que considere lo mejor que se pueda hacer para la gloria de Dios, para el servicio de su Majestad y para la satisfacción de su Eminencia, que son tres fines que siempre encontré en el mismo camino y los únicos que regulan mis intenciones, sin no obstante sentirme celoso de que mis opiniones prevalezcan ni sean preferidas las de los otros, a quienes siempre respeto, aunque me sea muy permitido decir, puesto que fue extremadamente público, que hubo mucha más gloria en los acontecimientos para quienes las siguieron donde yo estuve, que para aquellos que las despreciaron. No escribo esto, Señor, para ensalzarlas ante vos, ni siquiera para invitar a escucharlas, sino para hacer que conozcáis su sinceridad, que a veces pueden haber resultado agradables para quien dispone de los éxitos así como le place.[181]

Ése es el principio afirmado: la gloria de Dios y el servicio del rey se "encuentran" en "el mismo camino". Observemos enseguida que se trata de un "encuentro". El intendente no dice ni dirá jamás que el servicio del rey es idéntico al servicio de Dios o que es su regla. A la inversa de su "amigo" el marqués de Fénelon,[182] no piensa en reconstruir una política en función de un ideal cristiano.[183] Como ya lo mostraba su *Traicté*, su "filosofía" no justifica ni critica el poder; es "sobrenatural" y se ubica en otro orden, apelando no a una reforma de las estructuras políticas sino a una purificación de las "intenciones" para volverlas "agradables" a Dios, como le escribe aquí a Sourdis, o, como dice en su *Traicté*, "uniformes a las voluntades de Dios".

En su vocabulario de hombre honesto, es lo que él llama la "sinceridad". La palabra se repite a menudo en su correspondencia política, y requiere una aclaración. Un ejemplo permitirá captar mejor la naturaleza

181 BN Fds fr 6384, fs. 166 v-167 r. Véase *Correspondance de Henri d'Escoubleau de Sourdis*, t. II, pp. 551-552.

182 Véase Calvet, en Kraus, *Fénelon, Persönlichkeit und Werk*, Baden-Baden, 1953, pp. 31-32.

183 La actitud de D'Argenson, al respecto, es totalmente opuesta a la del obispo de Cambrai, que, puesto en una situación pese a todo marginal respecto de la vida política, edifica una "política cristiana", profética desde el punto de vista del porvenir, pero utópica en el presente. Véase Mousnier, *Les idées politiques de Fénelon*, en *XVII^e siècle*, Nº 12-14, 1951-1952, pp. 190-206. D'Argenson no es ni un profeta ni un utopista.

de lo que de este modo hace que sus opiniones sean "agradables para quien dispone de los éxitos". El 22 de abril del mismo año escribe a monseñor que no logra entenderse con el mariscal de La Mothe-Houdancourt acerca del papel de la flota ante Tarragona: "Vos y el señor de La Mothe podréis tomar la resolución que os parezca más útil para el servicio de su Majestad, el cual ha de ser el único objetivo de todos sus servidores, que también lo son de su Eminencia".[184] El servicio del rey según las órdenes de Richelieu, tal es el único objetivo. Aquí no se trata de religión. Pero, ¿cómo lograrlo? ¿Cómo discernir las "resoluciones" que conduzcan a ello? Claude d'Argenson nos enseña que en esa misma época, en el curso de tratos incesantemente complicados o suspendidos en nombre de susceptibilidades o de tradiciones catalanas, su hermano iba a menudo a orar a Montserrat "para que la gracia divina le conceda lo que al espíritu humano le costaría trabajo concebir".[185] En otras palabras, busca en la oración lo que le sugiere la caridad divina, y es así como se determinará a tal o cual "resolución", de acuerdo con los datos de la situación. Ya se trate del sitio de Tarragona o del tratado con la Cataluña, el objetivo le es fijado por la voluntad del rey; pero desde adentro nacen lo que las cartas de negocios llaman "intenciones" y el *Traicté* "inspiraciones", que dirigen la conducta del hombre "sincero" o "purificado" y le permiten trazarse en la realidad exterior un camino adaptado a la impulsión divina.

Sus cartas nos enseñan lo que son las opiniones o las decisiones del intendente:

> Bien sé –escribe también al cardenal a propósito de Tarragona– que aquellos que querrían que se hiciera otra cosa, donde hay muchas personas que querrían actuar y adquirir gloria en su particular, tal vez echarán pestes contra nosotros; pero creo que al decir y hacer siempre lo que consideremos lo mejor para el servicio del rey, Dios estará con nosotros y favorecerá sus acontecimientos.[186]

Lo "mejor" es aquí lo contrario de lo "particular". El servicio del rey o, lo que equivale a lo mismo para D'Argenson, el bien universal preferido al interés personal: ese primer principio de su conducta, una vez más, coincide con su "filosofía sobrenatural" y la crítica del amor "propio". Expresa en términos políticos el movimiento íntimo del alma, tal como lo traduce

184 BN Fds fr 6384, f. 221 v. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 578.
185 Claude d'Argenson, *Elogium Renati de Voyer…*, *op. cit.*, p. 12.
186 BN Fds fr 6384, f. 313. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 599.

una vez más la última declaración del testamento: "Reitero la muy humilde súplica que le hice (a Dios) a menudo durante mi vida de no permitir que los hombres dispongan de mí para sus intereses, y hacer todo cuanto quiera para su gloria en el tiempo y en la eternidad".[187] Nada tiene de sorprendente que el intendente espere de Dios el "favor" que coronará de éxito los designios nacidos de un movimiento ya divino en su origen. Y sin duda el rechazo de toda "secta", su lucha contra la resistencia de la nobleza y la explotación del pueblo por los "partidarios", la repentina violencia que manifiesta acerca de los "heréticos"[188] se inspiran en una misma preocupación. Todo particularismo traiciona el bien común, pero –rasgo impactante–, condenado en nombre de un principio directamente ligado con una concepción religiosa, ante todo tiene una significación política: el jansenismo "va creciendo [...] particularmente entre la nobleza"; "el inglés" es un "herético", y el "rigor" necesario contra los marinos que aprovisionan a los españoles sitiados en Tarragona se ubica en la línea de aquella que D'Argenson vio practicar "para La Rochelle y otros lugares", es decir, contra los protestantes.[189] Este espiritual no parece descubrir en los protestantes aspiraciones del mismo orden que las suyas. Su "filosofía sobrenatural" se ubica en el interior de su tarea política; si, por su naturaleza, ésta no reconoce al poder la significación de una estructura religiosa, no es porque autorice, como el "sobrenaturalismo" protestante, una autonomía de la ley interior o una crítica de las instituciones; por el contrario, es porque ella le reconoce un puro hecho, como tal providencial, que fija las condiciones en las cuales debe manifestarse el movimiento de la caridad.

En todas partes, en su conducta, pretende ser fiel a los hechos: "Para todas las consideraciones del mundo, hablando o escribiendo, no querría disfrazar ni olvidar ninguna cosa de la verdad cuando ella me es conocida".[190] En el terreno político, ese realismo manifiesta aquello que en su doctrina aparecía como un pragmatismo espiritual. La adhesión a la coyuntura se inscribe en la misma línea que el asentimiento al acontecimiento interior. "Os aseguro –escribe también a Henri de Sourdis–, os aseguro que, para mí, en todas partes escribo las cosas como las sé y como las veo, sin

187 Testamento, *loc. cit.*, f. 1 v.

188 "Señor –escribe el 13 de mayo de 1641 a Henri de Sourdis–, me regocijó extremadamente aprender, por vuestra carta del 11 de este mes, cómo continúan vuestras victorias, y que ese bajel inglés fue castigado con la pena que merece un herético y un impostor" (BN Fds fr 6384, f. 294. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 589).

189 BN Fds fr 6384, fs. 429 r y 660 r. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, pp. 652, 660.

190 BN Fds fr 6384, f. 652 v. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 640.

disfraz alguno, y que no sé si alguien quiso hacer la profecía de la que vos me escribís; las mías jamás son otra cosa que el presente y lo que se halla ante mis ojos, dejando el porvenir para Dios, que es el único que lo conoce perfectamente, y el pasado para la historia":[191] ni calcular el porvenir, puesto que la voluntad de Dios carece de "proporción" con los razonamientos o los designios del hombre, ni mantener un pasado desprovisto de interés práctico en una historia hecha de acontecimientos que se suceden más que encadenarse; sin embargo, dócil a los elementos suministrados por la "observación" –aquélla, imparcial, de la situación, y aquélla, purificada, de las inspiraciones divinas–, trabajar valientemente en las empresas que sugieren, sin jamás aferrarse a la ilusión de que la voluntad de Dios sea finalmente idéntica al conocimiento que puede tener el hombre de ella o a los designios concebidos con la mayor "sinceridad". Para el resto, "será lo que plazca a Dios, pues cuando cada uno hace y aconseja lo que considera lo mejor, está en paz".[192]

Esta actitud flexible y positiva[193] implica ciertamente un profundo escepticismo, pero esto no debería sorprender tras la lectura del *Traicté*. Conciliador o firme según las circunstancias,[194] tomando las cosas tal y como las comprueba, afligido pero no engañado, ni sorprendido de la malicia humana, D'Argenson no conoce la ira del profeta ni la del amargado. Formado en la escuela de una experiencia que le enseñó la sabiduría del *Eclesiastés* al mismo tiempo que la del *Cantar de los cantares*, no puede ya estar decepcionado: "Nada me decepciona jamás".[195]

Conocimiento de la naturaleza humana pero no desprecio de los hombres, esa "sabiduría" inspira al intendente, en todas partes adonde es enviado,

191 BN Fds fr 6384, f. 361 r y v. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 615.

192 *Ibid.*, f. 328 v. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 606. D'Argenson añade más adelante (*ibid.*, f. 329 r): "Teniendo siempre las intenciones al servicio de Su Majestad y al consentimiento de su Eminencia, jamás temo ser censurado al aconsejar lo que considero lo mejor".

193 Es inútil aclarar que lo mismo ocurre respecto de Richelieu: "Los servidores del rey […] también lo son de su Eminencia" (BN Fds fr 6384, f. 221. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 578). La orden del rey viene por el cardenal: es un hecho; eso no se discute.

194 "Aquí tratamos las cosas más con dulzura y delicadeza que con toda esa alta autoridad y firmeza que se pueden utilizar en otras partes", de Barcelona, 15 de abril de 1641 (BN Fds fr 6384, f. 197 v. Véase *Correspondance*, *op. cit.*, t. II, p. 563).

195 En una carta dirigida al impulsivo Henri de Sourdis, D'Argenson agrega en nota, sin que nada, en las consideraciones precedentes, haya preparado esta observación final: "Tal vez sin pensarlo, me habéis producido una gran querella con el señor de Machault; pero nada me enoja jamás" (BN Fds fr 6384, f. 662 v. Véase *Correspondance*, t. II, p. 656). Ese "tal vez" es una maravilla de lucidez y de calma.

un papel de conciliador que impactó a los contemporáneos: "la dulzura y bondad del señor D'Argenson", dice el duque de Épernon, entonces en desacuerdo con las opiniones de su intendente.[196] Casi cada comisión, sin embargo, lo ubica en el centro de un conflicto: por ejemplo, en 1644, entre "la extrema violencia" de los hortelanos de Saintonge y los "empresarios" que los explotan;[197] en 1649, entre el Parlamento de Burdeos rebelado y "el implacable" gobernador de Guayana. O bien entre hombres cuyo intransigente "orgullo" no soporta ningún arreglo, como Sourdis, Épernon y tantos otros. Lo que subsiste de su correspondencia y de sus memorias manifiesta, por mil detalles, la delicada habilidad con que este diplomático nato apacigua las cóleras, previene las susceptibilidades y cuida los intereses en litigio, sin apartarse de una "sinceridad" que, por otra parte, inspira confianza y sirve a sus designios.[198] Baste con citar una página del informe enviado a la corte en 1649, reveladora de la actitud adoptada por D'Argenson:

> El duque [d'Épernon] sólo respiraba la venganza del [Parlamento de Burdeos], y sobre ese punto no se puede dejar de decir que su humor implacable y demasiado altivo provocó una gran parte de los desórdenes que tanto afligieron a la Guayana. Cierto es que el Parlamento los utilizó muy mal por su parte, pero se necesitaba un espíritu suave con esos espíritus amargos. [...] Era difícil que, en todo este asunto, el conde D'Argenson pudiera actuar siguiendo sus puros sentimientos. La corte lo obligaba a seguir los del duque de Épernon, quien sólo consultaba su venganza y su descontento, y todo cuanto podía hacer Argenson era suavizar un poco la severidad que quería emplear el duque contra los bordeleses.[199]

196 Carta dirigida por el duque al canciller Séguier, 9 de mayo de 1649; Leningrado, Fds Dubrowski, 87, pieza 38, citada según los extractos que el señor Mousnier tuvo a bien comunicarnos.

197 Véase Carta del 26 de agosto de 1644, de D'Argenson a Séguier; BN Fds fr 17380, fs. 100-101.

198 Así, según la correspondencia con Sourdis, las gestiones con miras al envío de la flota a Tarragona, el asunto del pabellón francés, la cuestión de saber quién, si la flota francesa o los catalanes, saludará primero, muestran en D'Argenson una inalterable paciencia (véase BN Fds fr 6384, fs. 145 y ss.). De igual modo en Burdeos, según las cartas dirigidas por D'Argenson a Séguier (en Hoyin de Tranchère, *op. cit.*). Hay que ser un Ormista bien parcial, como el abogado Fonteneil, para hablar al respecto de "la astucia del señor D'Argenson" (*Histoire des mouvements de Bourdeaux*, Burdeos, 1651, p. 156); la obra, es cierto, está escrita en medio de los combates y en el calor de la Fronda.

199 *Relation sur les troubles de la Fronde à Bordeaux*, ed. de Chéruel, pp. 615-616.

Tal actividad conciliadora, coronada o no con el éxito, y por otra parte ligada con la misión coordinadora del intendente, ¿no es una de las formas que puede adoptar, en política, la caridad?

¿Debe reconocérsela también en "la aversión" que testimonia "por los asuntos que van a abrumar a los pueblos",[200] y en el celo que despliega en defender sus intereses? Sus relaciones mencionan con frecuencia a esos "pobres habitantes" a quienes la miseria y las exenciones arrojan en una "rabia extrema": "Fácilmente estaré del lado del pueblo, cuyo provecho y alivio deseo en todo".[201] La resistencia que encuentra entre los recaudadores de impuestos o los "partidarios", el inmenso desamparo de esos campesinos en harapos que, en su desesperación, saquean las cosechas, la imposibilidad de satisfacer sus necesidades y a menudo de calmar un miedo que se convierte en furor sin duda explican que el intendente, por considerar insuficiente el poder de que disponía, se haya resuelto a hacer uso de otros medios y que, como miembro de la Sociedad del Santo Sacramento, haya ido a socorrer a los enfermos, visitar a los prisioneros y liberar a los endeudados: actividad marginal, pero no diferente, en sus motivos, de su actividad política:

> Tan feliz como hábil para tener éxito en todo cuanto era del servicio del príncipe, en todas partes supo hacer respetable su autoridad; pero si era el hombre del rey, su bondad natural no le permitía olvidar que también debía ser el hombre del pueblo: él representaba sus necesidades, se apuraba en proporcionarle mercedes que, concedidas oportunamente, a veces alejaban toda la amargura de las cargas públicas.[202]

Envuelto en la filantropía tan del gusto del siglo XVIII, D'Argenson aparece, cien años después de su muerte, como el héroe de la "bondad natural". Esto lo hubiera enojado, porque no lo creía. Sin embargo, su rostro no está deformado, pero perdió el alma de la mirada. Para adivinar a este hombre tal como fue, hay que captar en su unidad al "devoto" místico y al inten-

200 Arenga al Tribunal de Primera Instancia de Poitiers, en mayo de 1644, citado en Barbier, *op. cit.*, p. 22, según los manuscritos de Dom Fonteneau.

201 D'Argenson a Séguier, carta del 26 de agosto de 1644; BN Fds fr 17380, f. 101 r.

202 Lambert, *Histoire littéraire du règne de Louis XIV*, París, 1751, t. 1, p. 399. Menos literario, más tupido y más verdadero es el retrato que traza el marqués D'Argenson, bisnieto del embajador: "Mi bisabuelo, hombre de gran mérito y que se adaptaba a cualquier cosa, hombre de mundo y agradable a la corte, y por lo menos tanto hombre de probidad como de religión" (marqués D'Argenson, *Journal et mémoires*, París, 1859, p. 2).

dente del rey, una vez recuperados mil detalles biográficos destinados de nuevo a ese olvido que sin embargo salvaguarda el sentimiento de un encuentro.

***

En René d'Argenson, el parentesco de la doctrina espiritual con la actividad política es perceptible en cada uno de sus aspectos fundamentales. Como el fiel vive de su relación inmediata con la voluntad de Dios, el intendente está directamente conducido por las órdenes del rey, y su ley podría explicarse en términos de "uniformidad". Esta adhesión a una voluntad soberana también implica, de ambas partes, cierta desvalorización de las realidades intermediarias: así como la actividad del empleado no se vincula con las tradiciones y los privilegios de cuerpos jerarquizados, su vida espiritual no parece sensibilizada en las instituciones eclesiales; éstas, respetadas según lo que la fe enseña de ellas a los cristianos, poco más o menos no representan ninguna función en la "ciencia de los santos", y puede observarse como característica la ausencia casi total de los sacramentos, de la jerarquía o del Antiguo Testamento, es decir, de la realidad social y cósmica de la religión. Por último, si el deber político no tiene otra norma que las decisiones sucesivas del soberano, la razón no puede vincular ninguna ley por los acontecimientos de la gracia y no tiene otra certeza que la Voluntad de la que jamás y por ningún motivo será la propietaria.

Analogía, pues, pero porque primero es un paralelismo. Como vimos, lo que el intendente llama intereses particulares, sinceridad, intenciones o bondad, el espiritual lo llama amor-propio, indiferencia, inspiraciones o amor puro; allí donde uno habla de servicio, el otro dice uniformidad. De ambas partes se trata de comportamientos y de hechos que se refieren a las mismas actitudes esenciales, pero el lenguaje, esa inasible razón de una sociedad, los separa en dos vocabularios. No es más que un indicio, pero remite a la yuxtaposición de dos "órdenes", uno espiritual, el otro profano, que no están ya objetivamente unificados o integrados en un mundo sagrado, en una cristiandad. El señor D'Argenson consideraría desplazada la interpretación de una derrota o una victoria como un juicio de Dios, o la edificación de una política a partir de los principios espirituales. Esta ruptura, por otra parte, no se comprueba solamente en las fronteras de los dos órdenes, sino en el interior de cada uno de ellos. También en la doctrina, la sabiduría "sobrenatural" se opone a la suficiencia "natural"; el Estado "místico" al reino de este mundo. De igual modo en su actividad, el miembro de la Compañía del Santo Sacramento adhiere, por

el secreto y por la naturaleza de sus obras, a una sociedad marginal respecto de la otra y encuentra ahí, en el espesor mismo de su vida y en el tejido de las relaciones mundanas, una suerte de Port-Royal sin muros ni tierra santa.

Unidad del hombre, pero dualidad de lenguaje; coherencia de la experiencia, pero escisión entre dos registros de la expresión: así podría resumirse la estructura interna de tal existencia. El hecho aparece con más seguridad todavía si se compara el *Traicté* de René d'Argenson con la obra similar escrita por otro hombre político pero de la generación precedente, *Les éléments de la cognoissance de Dieu et de soy mesme* del presidente Pierre Séguier.[203] Aquí el autor emprende una cosmología religiosa donde el hombre, situado en el mundo natural y en la historia antigua y sagrada, participa en el orden universal que le revela Dios al mismo tiempo que su propia grandeza. Ciertamente Séguier, como Bochart de Champigny, no habría experimentado la necesidad de una sociedad de devotos, porque su religión tenía en el mundo un lenguaje adecuado.

No ocurre lo mismo con D'Argenson, una generación más tarde: su vida está unificada, pero en una sociedad dividida. Él tiene dos lenguajes porque el religioso y el profano representan ya, en su misma experiencia, dos mundos separados. Sus tareas de administrador, como tales, no dependen de su "filosofía sobrenatural" e, inversamente, su espiritualidad, ajena a la determinación de sus actividades, sólo gobierna las intenciones y la actitud "interior" del hombre cuya conducta, sin que él las cuestione, obedece a las leyes "exteriores" de la política. Aquí no tenemos que discutirlo, sino comprobar el hecho. Nos veríamos inclinados a creer que constituye el dato fundamental de una sociedad pronto definida por la autonomía de los dos órdenes –dato fundamental, en el sentido de que se impone al individuo anteriormente a sus iniciativas y le fija los problemas que personalmente debe resolver–. El místico D'Argenson es un testigo precoz de esta tensión porque se encontró ubicado en la vanguardia de la nueva política real; por lo menos es lo que se puede suponer, mientras se conozca mejor el cuerpo de los intendentes y los relatores del Consejo de Estado al que pertenecía. Y sin duda habría que examinar si una escisión semejante no es la "estructura" de la sociedad en que los cristianos, por un esfuerzo siempre renovado, buscan entonces vivir y pensar en verdad.

203 La obra, escrita en latín, fue presentada, traducida y publicada luego de la muerte de Séguier por G. Colletet, en París, por J. Camusat, 1637.

Sobre René d'Argenson hemos consultado:

FUENTES MANUSCRITAS

– *Leningrad, Bibliothèque Saltykow-Stschedrin*, col. Dubrowski, Ms 87 ("Recueil de lettres… de Bernard, duque de Espernon, a M. de Séguier, canciller de Francia, 1643-1649…", 70 cartas); - Ms 107 (piezas 94 y ss., Cartas de René d'Argenson a Séguier, 1649). M. Roland Mousnier tuvo la amabilidad de *comunicarnos* las notas que había tomado sobre esos manuscritos.
– *París, Biblioteca del Arsenal*
Ms 4161, fs. 12-93: "Généalogie de M. le marquis d'Argenson".
Ms 2007, "Extracto de los 18 tomos in folio sobre el asunto de los Jansenistas".
Ms 8591, fs. 1-31: "Raccolta delle negotiationi ed amministrazioni degli illustrissimi Signori Di Argensone padre e figlio" según G. Brusoni…; fs. 33-79, id. trad. del italiano por el abate Du Hamel, con Observaciones.
– *París, Biblioteca Nacional,* Manuscritos
Piezas originales, 89 ("Argenson") y 3041 ("de Voyer"); Expedientes azules, 29 ("Argenson") y 678 ("de Voyer"); Carrés d'Hozier, 31 ("Argenson") y 643 ("de Voyer").
Fds fr. 1226, cartas sobre los disturbios de Burdeos.
Fds fr. 6383 y 6384, Cartas dirigidas a Sourdis, arzobispo de Burdeos. (La edición de estos dos manuscritos por E. Sue, *Correspondance de Henri d'Escoubleau de Sourdis,* París, 1839, 3 vols., fue controlada sobre el original. Salvo algunos detalles, que exigen recurrir a los manuscritos, es fiel.)
Fds fr. 17 370, t. IV, fs. 65 y 208. (Cartas a Séguier.)
Fds fr. 17 371, t. V, f. 66. (*Id.*)
Fds fr. 17 380, t. XIV, fs. 100-101. (*Id.*)
Fds fr. 18 752, f. 46 r-71 r (Declaración de monsieur D'Argenson, sobre la comisión de dirigirse a Cadillac y a Burdeos junto a monsieur D'Épernon, 1649), y fs. 72 y 74 (doc. sobre el asunto de Burdeos, 1649).
Col. Dupuy, 568, f. 164, Carta de D'Argenson a monsieur Bidaud, sobre la conclusión del tratado relativo a Cataluña, 11 de octubre de 1641.
Col. Dupuy, 590, fs. 138-147 (sobre el sitio de Tarragona, 1641); fs. 160-162 (relación de lo que ocurrió en la armada naval del rey… ante Tarragona, … mayo de 1641).
– *París, Archivos de la Guerra* (comisiones a René d'Argenson)
A^1 14, Nº 33 (12 de agosto de 1632); A^1 49, Nº 196 (17 de noviembre de 1638); A^1 67, Nº 76 (18 de febrero de 1641); A^1 86, Nº 113 (1º de abril de 1644); A^1 155, Nº 70 (4 de diciembre de 1645); A^1 96, Nº 138 (4 de abril de 1646); A^1 96, Nº 137 (4 de abril de 1646).
– *París, Archivos nacionales*
Y 167, fs. 146 v-147 v, contrato de matrimonio de René d'Argenson, 17 de julio de 1622.
Y 186, f. 229, donación de Claude d'Argenson a su sobrino René, 15-4-1648.
Y 186, f. 395, donación de René d'Argenson a su hijo René, 2-1-1649.
Y 183, f. 414; Y 192, f. 212; Y 194, f. 99: sobre Madeleine d'Argenson.
– *París, Archivos nacionales, Minutario central,* Estudio 64, fajo 92: 6 de septiembre de 1651, Inventario y testamento del señor René de Voyer d'Argenson.

TEXTOS ANTIGUOS. EDICIONES

1. Obras de René d'Argenson
Traicté de la sagesse chrestienne, ou de la riche science de l'uniformité aux volontez de Dieu…, París, S. Huré, 1651, in-8º e in-12 (BN, D 17671 y D 23705).

Trattato della sapienza cristiana, o della ricca scienza dell'uniformità al volere di Dio…, Venecia, Pietro Pinelli, 1655, in-16.
(También existiría, del mismo tratado, una traducción española, no recuperada.)
Nouvelle traduction de l'Imitation de Jésus-Christ Notre-Seigneur…, París, Jean Guignard, 1664, in-8º (BN, D 1633), y París, Quinet, 1681, in-8º (BN, D 16334).
Relation succincte des choses plus importantes que j'ai faictes pour le service du roy… (1º de junio de 1633), ed. de Hanoteaux, *Origines des intendants de province*, París, 1884, pp. 358 y ss., donde también se encuentra editada, *ibid.*, 316-321, la comisión de 1632.
Relation du siège d'Orbitello, ed. de Chéruel, en el *Journal* d'Ormesson, París, 1861, t. II, 720-741.
Relation sur les troubles de la Fronde à Bordeaux, ed. de Chéruel, en *Revue des sociétés savantes*, serie II, t. VIII, 1862, julio-diciembre, 605-617.
Articles de la paix accordée entre MM. du Parlement de Bourdeaux et M. d'Argenson, París, en viuda Musnier, 1649, in-4º (BN, Lb 37 1245).
Lettres de Voyer d'Argenson a Séguier sobre los asuntos de Burdeos (1649), ed. de Hovyn de Tranchère, *Les dessous de l'histoire*, París, 1886, t. I, 445 a t. 2, 57.

2. Obras sobre René d'Argenson
Anselme, *Histoire géographique et chronologique…*, 3ª ed., París, 1730, t. VII, pp. 601-602.
Argenson, Claude de Voyer d', *Elogia illustrium virorum hujus sæculi…*, Limoges, ed. de J. Thoreau y J. Fleuriau, 1651, in-8º (BN Ln29). (Al final se encuentran *Elogium Renati de Voyer D. d'Argenson…; Pompa funebris memoriae Renati de Voyer D. d'Argenson,* etc.).
El *Triumphus sui. Oratio in funere illustrissimi… Renati de Voyer…* fue simultáneamente publicado en este volumen y, aparte, en Venecia, 1651, in-4º (BN Ln27 600).
Argenson, René de Voyer d', *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, ed. de Dom Beauchet-Filleau, París, 1900.
Horric de Beaucaire, *Recueil des Instructions données aux ambassadeurs…*, París, 1898, t. I, pp. 15-23 ("Instruction au sieur D'Argenson…").

BIBLIOGRAFÍA MODERNA

Barbier, Alfred, *Notice biographique sur René de Voyer d'Argenson…*, Poitiers, Impr. Générale de l'Ouest, 1885, in-16, 40 páginas.
Hanotaux, Gabriel y La Force Auguste-Armand, duque de, *Histoire du cardinal de Richelieu*, París, 1935, t. IV, pp. 197-204.
Nota. Sobre las memorias de René d'Argenson conservadas en la Biblioteca del Louvre y quemadas en 1871, véase Paris, Louis, *Les manuscrits de la Bibliothèque du Louvre*, París, 1872, Nº 237 (Papeles de Voyer d'Argenson), pp. 40-44.
La *Biographie universelle*, nueva ed., París, t. XLIV, c. 143, menciona acerca de su hijo una obra manuscrita no recuperada: "El más curioso de sus escritos, que no fue impreso, se titulaba: *Le sage chrétien. Sur la vie de M. d'Argenson père, par son fils*".

13
Los magistrados ante los brujos del siglo XVII

Inmensa transgresión social y cultural –pero una transgresión soñada y fantástica, disfrazada en el lenguaje del pasado–, la brujería entró en la sociedad de los siglos XVI y XVII como el lobo de la leyenda: viene bajo la figura del "hombre lobo" nórdico, forma sin embargo lastimosa de una impugnación surgida de no se sabe qué resistencias, emergencia del "pánico" tan del gusto de Alphonse Dupront y revelador de oscuridades subterráneas. Pertenece a lo que Françoise Mallet-Joris llama "las edades de la noche". Otro tiempo que el de la historia. Robert Mandrou analiza esas irrupciones nocturnas y se coloca deliberadamente del lado de la luz, allí donde se encuentran los textos, las leyes, los procesos, en suma, una razón, es decir, del lado de los magistrados.[1]

Pero su estudio de "psicología histórica" muestra precisamente cómo, en el curso de un siglo de debates, se produjo un "cuestionamiento de los grandes principios" sobre los que se fundaba la ley de una época. Los testigos de la justicia atestiguan y en gran parte determinan una mutación del "orden" que defendían contra el "desorden". Sin embargo, yo me pregunto si más bien no hay que decir que hacen acceder a la sorda rebelión que *ya* declaraban los "agentes de Satán" a la condición de una normalidad. Desde ese punto de vista, los magistrados ratifican lo que primero combatían, a saber, un malestar religioso y cultural, pero suministrándole una racionalización aceptable y en adelante no religiosa. Al término de una evolución que da paso al "siglo de las luces", en 1670 los magistrados normandos tienen la clara percepción de que introducen "una nueva opinión contraria a los principios de la Religión" (citado en p. 554).

1 Robert Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, París, 1968, 583 páginas. Todas las indicaciones de páginas en el texto remitirán a esta obra.

¿No es su manera de *dar la razón* a la mutación, uno de cuyos primeros signos había sido la brujería?

Probablemente Robert Mandrou no aceptará que se dé semejante interpretación a su minuciosa investigación. En esos jueces él ve a "la élite intelectual del reino" (p. 548) y a los promotores de una toma de conciencia por donde se insinúa y luego se afirma una nueva "razón" sociocultural. El enorme expediente que presenta supone otra vez, ahora en el terreno más fundamental de una sociedad que se define organizando su justicia, el "desfasaje evidente entre dos culturas", una erudita, la otra popular (véase p. 119), que había verificado en la literatura de divulgación de la Biblioteca azul de Troyes.[2] El "progreso" descendería poco a poco de la élite a la masa, de las magistraturas supremas a las clientelas rurales. Esto es patente, si se consideran las *concepciones* que operan y traducen un "desencanto" del cosmos medieval o del material imaginario de la brujería. Pero al encarar esta crisis de civilización en su globalidad, parecería que el desplazamiento o la "inquietud" del suelo cultural también, y tal vez ante todo, está representado por las "emociones" populares, precisamente cuando aparece en el vocabulario arcaizante de lo diabólico, antes de recibir un estatus racional con la elaboración de una filosofía común y un derecho nuevo.

Esta hipótesis, diferente de las conclusiones a las que condujo a R. Mandrou su estudio sobre los magistrados, me fue sugerida por el análisis, tal vez más detallado,[3] de un tramo bastante corto de la inmensa literatura que recorrió. Por la amplitud de su investigación, él reintroduce en la larga duración las interferencias entre una cultura "popular" y una erudita. Cambia los datos del problema, al mismo tiempo que los especifica, mostrando esa relación reforzada por un vínculo entre lo que puede llamarse, apresuradamente, una religión de la "masa" y una "descristianización" de las élites. Por consiguiente, obliga a reexaminar la utilización, en historia moderna, de los conceptos de *masa* y de *élite*, a través de una confrontación de los jueces (y de su ideología) con un fenómeno social que para ellos *se ha vuelto* aberrante: la brujería.

Eso no es todo. "Este libro –declara– pretende marcar una nueva etapa en el desarrollo de los estudios de las mentalidades colectivas y, por eso mismo, en la renovación de los métodos y los objetivos de la ciencia his-

2 Robert Mandrou, *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*, París, 1964.

3 Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, ed. de M. de Certeau, París, 1966, 1.828 páginas. Sobre Loudun, véanse sobre todo pp. 241-414, 1721-1748; y M. de Certeau, *La possession de Loudun* (1970), ed. rev., París, 2005.

tórica, que está en curso desde pronto medio siglo" (p. 10). De hecho, él supera una dicotomía entre la antropología y la historia, entre los "modelos" estáticos o los estereotipos sincrónicos, hacia los que tiende la primera, y el polvo de los acontecimientos que a menudo ordena la segunda, según incontrolables continuidades en el tiempo. Por un lado, muestra la lenta y compleja génesis de configuraciones mentales –un nacimiento, una evolución–; por otro lado, descubre en lo consciente y en los actos explícitos lo que A. Dupront llamaba "las subyacencias antropológicas"[4] de las estructuras profundas.

"una exploración de la conciencia judicial"

A lo largo de todo el siglo, el enfrentamiento entre los representantes de la justicia (los magistrados) y esos excomulgados, o los "heréticos", de una sociedad (los brujos) representa, a través de un lento *degradé* de las convicciones y las presiones colectivas, la historia de una mutación fundamental: hizo pasar una *oposición*, de su forma arcaica y religiosa (demonológica), a una situación política (las rebeliones) o psicológica (las enfermedades mentales); condujo a una sociedad a *pensar* de diferente manera su relación con el mundo y consigo misma –por la sustitución de criterios científicos o políticos, luego de un poder del hombre sobre las cosas–, con la lectura de los signos que indican la inmanencia de fuerzas naturales y sobrenaturales.

De ese "objeto" incierto, inmenso, el historiador no puede mostrar más que lo *comprensible*. De ahí provienen sus elecciones. "Hubo que hacer a un lado sobrevivencia y mutaciones de las creencias populares" (p. 15), es decir, lo esencial, pero los documentos fechados faltan. De igual modo, los brujos no tienen ni pueden tener el lugar que nos promete el título de la obra: jamás intervienen sino tomados de las redes de la justicia, tal como las entienden sus examinadores, tal como se les presentan a ellos; son vistos *de este lado* de la historia (del lado de los instruidos), encerrados en los textos de los magistrados como lo estuvieron en sus prisiones, y luego en sus hospitales. Es una desventaja terrible de la historia. Cómo conceder a esos "extranjeros" de adentro otra posición que la de sospechosos o

4 Alphonse Dupront, "De l'acculturation", *XII^e Congrès international des sciences historiques. Rapports. I. Grands thèmes*, Viena, 1965, p. 14, a propósito de las relaciones entre antropología e historia (pp. 19-29).

condenados.[5] Mandrou lo observa (p. 551), la brujería rural casi no se hizo escuchar ella misma: mientras el diablo no alcanzó a las "familias honorables" y habló su lengua, mientras no penetró en las ciudades y en los conventos, "poseídos" y brujos no fueron tenidos en cuenta sino para ser castigados y no lograron hacerse oír directamente. En una historiografía la masa de los pobres diablos queda en blanco. Hay que comprobarlo, y no perderlo de vista, porque es una "idea preconcebida" que luego resurgirá en todos los resultados.

Tomando el fenómeno al revés, R. Mandrou se instala en los archivos existentes para intentar "una exploración de la conciencia judicial en el siglo XVII" (p. 16),[6] o, más precisamente, "una investigación de psicología colectiva para un grupo social específico: el mundo de la magistratura, y en especial los parlamentarios" (p. 548). En ese grupo muy estrecho, en efecto, él se encierra, *por prurito de rigor*. Lamentemos estar encerrados en los tribunales con esa categoría social. Ante los juicios llevados a cabo o los hechos evocados, las reacciones del público apenas se indican (véase p. 234). Podría haberse dado más espacio al aporte –capital– representado por las deposiciones de los testigos. Falta una diferencia *externa* a la descripción de las ideas o los conflictos parlamentarios sobre el tema. Único indicio mencionado, pero capital: los acusados, campesinos o campesinas, se niegan a creer en las "pruebas" de brujería que hacen constar los jueces (véanse pp. 108-111). Uno sobre diez según Delcambre, el 5% según Mandrou, habría resistido la lógica irresistible utilizada contra ellos: ¿es el signo de que adoptan los mismos criterios, pero que no se consideran involucrados, o bien que no los aceptan y aprecian sus acciones según otros principios? Imposible responder, porque para decidirlo siempre tenemos el punto de vista de los magistrados.

En cambio, las diferencias *internas* al grupo son analizadas con una fineza muy grande, según las escisiones geográficas, sociales y cronológicas. Esta articulación interna de la magistratura se muestra gracias a la valorización de todo un abanico de pertenencias sociales, de localizaciones significativas (relaciones París-provincia, provincias entre sí, ciudad-campo) y de estatus profesionales (jerarquía de la magistratura). Bello ejemplo del interés, para una historia sociocultural, de la historia de las ideas. Al res-

5 Uno de los raros trabajos científicos sobre este punto: Étienne Delcambre, "La psychologie des inculpés lorrains de sorcellerie", en *Revue historique du droit français et étranger*, 1954, pp. 383-404, 508-526.

6 Sobre este tema, Étienne Delcambre abrió el camino con su notable estudio: "Les procès de sorcellerie en Lorraine. Psychologie des juges", en *Revue d'histoire du droit*, t. XXI, 1953, pp. 389-420.

pecto, es un "modelo" metodológico. El análisis de los procesos se convierte aquí en una piedra angular, un instrumento de diferenciación. Y esto máxime cuando, refiriéndose esencialmente a los fallos, tiene por base las decisiones que los hombres de leyes tomaron por *mayoría*, y por tanto "la expresión colectiva de sus convicciones" (p. 15). Esta relativa borradura de los individuos en los juicios pronunciados en concepto de una función y de un cuerpo es favorable al establecimiento de una sociología mental del grupo profesional. Pero la decisión tomada como cuerpo y en común, ¿permite inferir las "convicciones" de esos hombres, una vez salidos de la Corte? Se refiere a un papel social. Ejerce una coerción. También puede ser una coartada. R. Mandrou observa que "los parlamentarios se cuidaron prudentemente de tomar posición en forma individual, cuando la duda comenzó a germinar en sus espíritus" (p. 16). A esta dificultad responde, por un lado, dando a los documentos colectivos el contrapeso de los juristas autores, es decir, individuos cuyas obras estudia; por otro lado, negando que los magistrados hayan *podido* "establecer dos partes en su existencia", ser unos en su oficio, otros en sus actividades extraprofesionales, "ignorantes" allá, "iluminados" aquí (pp. 549-550). Afirmación global que, en su generalidad, puede considerarse como verosímil, aunque cierta cantidad de casos, en el siglo XVII, indiquen lo contrario.[7] Pero las pruebas faltan; es imposible saber *hasta dónde* es verdadera esta afirmación, ni *de qué naturaleza* es la unidad intelectual así planteada, problemas sin embargo capitales si se quiere apreciar, por ejemplo, la presión de las instituciones respecto de la evolución de las ideas personales, o si se busca descubrir qué tipo de coherencia podía conducir a los magistrados a plantear actos para nosotros opuestos, pero para ellos adaptados a una organización de sus funciones públicas y de su vida privada. Para ser real, en esos hombres de leyes la unidad de la existencia puede presentarse bajo un modo ajeno a las definiciones que hoy daríamos de ellas. Por tanto, sigue siendo difícil *situar* los resultados de ese trabajo, ya sea respecto de la vida privada de los mismos jueces, o respecto de sus referentes en el tribunal (o fuera de él), los brujos y los poseídos.

7 Es lo que se comprueba, por ejemplo, en la dicotomía que testimonia la vida de algunos intendentes. Véase *supra* el capítulo 12 sobre René d'Argenson. Otro caso, que toca más de cerca a la magistratura, fue analizado por Jacques Le Brun, "Le Père Pierre Lalemant et les débuts de l'Académie Lamoignon", en *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. LXI, 1961, pp. 153-176: la audacia intelectual de ese grupo constituido sobre todo por gente de toga (relatores del consejo de Estado, consejeros, abogados) se pone de manifiesto en las discusiones *privadas* de una "academia".

EL ESPACIO NACIONAL

De manera general, R. Mandrou nos ofrece el cuadro de las continuidades y las discontinuidades localizables en la región y en el nivel en que se dieron –de ahí la agudeza de las distinciones reveladas–, más que la elucidación de la relación que mantiene ese conjunto con otros tipos de análisis u otras regiones aislables en el espesor de la misma historia. ¿Era posible? Aquí aparece una vez más la dificultad de conciliar la comprensión (en el interior de *un sector* rigurosamente delimitado) y *la extensión* (la localización de las *relaciones* entre grandes unidades sociohistóricas (períodos, medios, etc.) o entre tipos de investigación (económica, sociológica, cultural, etc.). Por lo menos el estudio de R. Mandrou abarca toda la Francia y durante más de un siglo, de manera que los movimientos verificables en esta vasta superficie no dejan de remitir a una evolución más "global" (a modificaciones sociales, económicas y políticas) que al mismo tiempo dará cuenta de los hechos observados en ese campo particular y podrá ser o verificada o corregida por ellos.

Desde ese punto de vista, y para permanecer en los problemas planteados por la delimitación y la presentación del tema, lamentaremos que esta investigación no manifieste más el hecho de que ella es *nacional*. Por ejemplo, habría sido poco costoso, para el autor, establecer un mapa de las brujerías y las posesiones, y medir así su importancia y sus localizaciones sucesivas (¿qué provincias?, ¿ciudades o campo?) según dos o tres cortes en el tiempo. De las brujerías escribe: "Al parecer, la ola no dejó afuera ninguna región de Francia" (p. 136). La duda que aquí traiciona el *al parecer*, ¿habría podido ser despejada con mapas basados en la estadística de los procesos, la enumeración de las producciones demonológicas o las contabilidades antiguas de los casos señalados? El autor es afecto al vocabulario de las "ondas" que se propagan o de las "olas" que se extienden "a través de toda Francia". Sin duda, una topografía habría permitido seguir esas olas, controlar algunos silencios de la obra (en la que no se dice casi nada de la Bretaña, donde lo diabólico prolifera, si ha de creerse por lo menos en los cuantiosos informes de las misiones en el siglo XVII), comparar (punto que me parece capital) las sombras arrojadas sobre el mapa de Francia por las brujerías con aquellas (¿contemporáneas?, más bien posteriores) que allí trazan las sublevaciones populares en los mapas establecidos por Porchnev para el segundo tercio del siglo XVII,[8] o con las

8 Boris Porchnev, *Les soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, París, 1963, pp. 665-676. Véase también Marc Venard, *Les débuts du monde moderne*

zonas (a menudo anteriores) que circunscriben las guerras de religión.[9] La representación gráfica cumple la función de una *verificación*, porque muestra la manera en que la encuesta cubre el campo de investigación, y tiene una función *heurística*, porque plantea problemas nuevos abriendo la posibilidad de comparaciones (por ejemplo, aquí, entre brujerías, sublevaciones populares y guerras de religión), aun cuando éstas permanecen ajenas al propósito de un estudio necesariamente limitado para ser riguroso.[10]

Por cierto, es paradójico recordar, a propósito de R. Mandrou, la heurística geográfica, de la que es uno de los abogados más convencidos, o la obra de Porchnev, que él presentó al público francés y a la que añadió "un juego de mapas anuales esforzándose por restituir las olas del movimiento". Existe una legibilidad geográfica de la historia.

(XVI^e et XVII^e siècles), París, 1967, p. 344 [trad. esp.: *Los comienzos del mundo moderno (s. XVI y XVII): el mundo frente al desafío europeo. Hegemonía francesa; Triunfo del Estado y del pensamiento europeo*, Cerdanyola, Editorial Argos Vergara, 1972].

9 M. Venard, *op. cit.*, p. 458.

10 A propósito de la presentación, hay que destacar el interés de las indicaciones dadas sobre las fuentes manuscritas e impresas del tema (pp. 18-59). Porque he viajado largo tiempo a través de esta literatura múltiple y oculta, admiro esa bibliografía. En particular, y para lo que concierne a los libelos y a los tratados antiguos, constituye un aporte esencial para una historia del libro. Lamento que R. Mandrou haya indicado sólo rara vez a los editores antiguos y los lugares de edición de esos "libelos", a menudo publicados en varias ciudades y en varias oportunidades: la circulación o la difusión de estos panfletos forma parte de su historia y con mucha frecuencia es reconocible sin que haya necesidad de entregarse a la operación policial que consiste en localizar los libritos "s.l. ni f.". Otro tanto ocurre con las traducciones al francés de obras extranjeras: su cantidad, sus lugares, la identidad de los traductores (como lo subraya el autor en pp. 429-433, en el caso de Spee, traducido por el médico de Besanzón F. Bouvot), son elementos importantes. En cambio, las distintas ediciones de un mismo texto en ocasiones parecen consideradas como obras distintas (véanse, en la bibliografía, los Nº 30, 336 y 337). Mandrou abre así una pista (transmisión y variantes de los textos) y despierta él mismo nuestra curiosidad, que luego frustra. También remite a manuscritos, cuando existen excelentes ediciones: por ejemplo, la carta de Laubardemont a Séguier (p. 268, nota 1) fue publicada por Tamizey de Larroque, "Document relatif à Urbain Grandier", *Le cabinet historique*, 1879, t. XXV, pp. 15-16, etc. De igual manera, para esos libritos difícilmente accesibles uno hubiera querido saber dónde están conservados y pueden consultarse.

CLIVAJES SOCIOPROFESIONALES

Se nos muestra una "élite", con sus estamentos y sus diferenciaciones en microgrupos. Ella se destaca sobre un fondo popular de miseria y "desesperación". Así, lejos detrás del cuerpo de los magistrados pero tomado en el texto de los informes oficiales, ese muchacho bordelés (¡tiene 14 años!), vestido con una piel de lobo, "abandonado y echado por su padre [...] vagando por los campos sin guía ni nadie que lo cuide, mendigando su pan" (p. 187). ¿Cuántos son esos emigrados del interior, errantes por las campiñas, que constituyen el horizonte del cuadro? Es la parte opaca de la historia. Es el murmullo que el historiador no logra incorporar a su texto.

En cambio, la gente de ley se encuentra en el proscenio. Se distinguen entre ellos y de otras profesiones vecinas, unas declinantes (como la de los teólogos), otras ascendentes (como la de los médicos).

Entre ellos, primero. Al respecto, el parlamento de París tiene un papel de "precursor" (p. 196) en relación con los parlamentos de provincia. R. Mandrou lo prueba en varias oportunidades. Así, alrededor de 1600, Louis Servin, abogado general del rey, obtiene un fallo que prohíbe la "prueba por agua";[11] les reprocha a los jueces de primera instancia que tienden a "reprimir la magia" con una "contramagia", y se opone a "un ardor que no estaría de acuerdo con la ciencia" (citado en p. 182). Finalmente, a la tradición de la que dejan constancia las jurisdicciones subalternas el parisino opone una "ciencia". La distancia es grande. En lo inmediato, no será colmada, como también lo muestra "la pobre difusión de los escritos contestatarios" (p. 190). A esta falta de circulación del libro corresponden rigideces locales. Se las encontrará entre médicos parisinos y médicos provincianos, "médicos de pueblo" que no salieron de su agujero (véase p. 280). Ése es, sin duda, el indicio de la presión que el medio local ejerce sobre sus notables (véase p. 373). Pero a través de las reticencias, las sanciones del Parlamento de París en oposición a los jueces "ordinarios" luego (véanse pp. 354-361, 389, etc.), y, por último, el fallo general que exige el llamado automático al Parlamento por los crímenes de sortilegios que acarrean la muerte o la tortura, se advierte que el clivaje geográfico es más fuerte que la homogeneidad profesional. La distancia respecto de París adquiere una significación cultural, mide un retraso en relación con el "progreso".

11 Servin retoma el caso de brujería juzgado en Dinteville (cerca de Chaumont, en Champaña) en 1594. Sus alegatos al respecto fueron publicados en sus *Actions notables et plaidoyez*, Ruán, 1629 ("última edición", observa Mandrou, p. 56). El proceso de apelación en la Corte de París tuvo lugar en noviembre de 1601, sentencia pronunciada el 1º de diciembre de 1601.

Otro tanto ocurre entre parlamentos. Es relativamente nuevo, indicio de una centralización creciente y de una pérdida que, en las provincias, precede a los golpes que serán dados a las instituciones parlamentarias. Mandrou aprecia incluso a los magistrados bordeleses según su sensibilidad "en las discusiones parisinas" (p. 185), hacia 1603. Tiene que ver con la manera en que paulatinamente parisinos y provincianos se ven llevados a juzgarse recíprocamente. Treinta años más tarde, a propósito de un caso lionés, el abogado general de París considera innovadora a su propia Corte, "la que verdaderamente no cree tan fácil y ligeramente en ese crimen enorme y no lo castiga *de prima facie* como se hace en otras partes" (citado en p. 349). Ese *otras partes* oculta el privilegio de un *aquí.* Una nueva repartición se opera entre la "facilidad" provinciana y el "conocimiento" parisino. Entre la "magia" y la "ciencia" (p. 182), una distribución afecta una a la provincia y la otra a París.[12] Una nueva mentalidad hace de los magistrados los cómplices de la centralización, antes de que ellos tengan que defenderse, pero demasiado tarde, contra las formas reales y administrativas de un poder central.[13]

Otra manera de localizar la evolución de los parlamentarios: sus relaciones con los teólogos y los médicos, pero también con el clero, los intendentes, etc., en suma, todos aquellos que son parte interesada en los procesos de brujería. No me detengo en las ideas emitidas, sino en las posiciones recíprocas, de las que ellas son un signo. Una vez más, R. Mandrou aporta muchos elementos nuevos, que posiblemente no subraya ni agrupa lo suficiente.

Las diferencias entre cuerpos profesionales parecen obedecer a dos leyes inversas según se trate de París o de la provincia, y eso tanto más cuanto más "alejadas" son las regiones aludidas. En el interior mismo de la evolución general que tiende hacia la desmitificación de lo diabólico, esas diferencias parecen disminuir en París e incrementarse en provincia. O bien, incluso –lo que sin duda equivale a lo mismo–, tienen en París, o en el alto personal, un alcance cada vez más *político* (es decir, que se sitúan en

12 Sobre la nueva función de París, Roland Mousnier, "Paris, capitale politique", en *Paris, fonctions d'une capitale*, 1962.

13 Las intervenciones reales de 1670-1672 (R. Mandrou, *Magistrats et sorciers*, pp. 443-466) y la ordenanza general de 1682 (*ibid.*, pp. 466-486) no deben sólo ser interpretadas como el triunfo de una posición "ilustrada" y parisina, que no admite ya más que una "supuesta magia". Al puentear las convicciones parlamentarias en esta materia marcan una etapa importante en el conflicto, ya antiguo, entre las jurisdicciones locales y las decisiones confiadas a los empleados del rey. R. Mousnier muchas veces analizó esta cuestión: véanse, por ejemplo, a propósito de los intendentes, las *Lettres et Mémoires adressés au chancelier Séguier*, París, 1964, pp. 42-51.

el fondo común de conflictos de poderes), mientras que en provincia siguen siendo mucho más *doctrinales* en los debates a que dan lugar las brujerías y las posesiones. Todo ocurre como si algunas connivencias intelectuales, anudadas en "academias" o en redes intelectuales, reunieran en París a magistrados, médicos, e incluso a prelados o teólogos (como los de Port-Royal, véase p. 324, o los que participan en la Academia Lamoignon),[14] en una adhesión común a la "ciencia" y a las "leyes" de la naturaleza. Los conflictos nacerán más bien de prerrogativas en juego y, por ejemplo, de la autonomía que el clero pretende conservar allí donde el magistrado laico quiere hacer valer en adelante una jurisdicción.

En provincia, las oposiciones parecen todavía de otro tipo, más "doctrinal", si nos atenemos a la manera en que se formulan. Se produce entonces una serie de deslizamientos: el magistrado y el teólogo se asocian (R. Mandrou no señala suficientemente el hecho y la importancia de los lazos familiares entre los dos grupos) contra el médico; los magistrados se oponen a los comisarios del rey (véanse pp. 545-547); el consejo de la ciudad solicita una consulta médica cuando el juez ordinario no lo hace (pp. 94-95). A pesar de la discontinuidad de los tiempos, hay aquí sordas continuidades que se apoyan en tradiciones religiosas y sin duda, y sobre todo, sobre tipos diferentes de relación con el mundo, aunque también signifiquen conflictos de poder.

UNA REORGANIZACIÓN SOCIAL DEL SABER

Dos fenómenos, en particular, llaman la atención. Primero, la actitud "posesionista" (favorable a la realidad de la posesión) de algunos intendentes, mientras que los magistrados del lugar tienen ya convicciones inversas. Luego, la lenta, la segura, la "amenazante" promoción del médico.

En lo que respecta a los primeros, los "posesionistas" (Laubardemont, Bouchu, etc.), no estoy seguro de que su comportamiento pueda explicarse sólo por su fidelidad a una decisión central que previene la jurisdicción de los parlamentos, ni que "la pasión de la autoridad monárquica lleve al intendente a defender las posiciones menos esclarecidas" (p. 547). Habida cuenta de las diferencias de caracteres, me parece que, con mucha frecuen-

14 J. Le Brun, *op. cit.*, p. 158. Hay que comparar lo que nos enseña Mandrou sobre la posición de D'Ormesson en Louviers (p. 233) y lo que J. Le Brun develó de las actividades del mismo en la Academia Lamoignon (*op. cit.*, pp. 157, y sobre todo 163-164).

cia, el intendente distingue totalmente dos regiones de su vida, lo *público* y lo *privado*; hace de la "razón de Estado" la ética de la primera, y de la religión la determinación de la segunda.[15] En esta medida, atestigua una situación *más* "moderna" que los magistrados, cuyas convicciones religiosas avanzadas todavía definen sus decisiones jurídicas; o bien representa *una* forma de ese modernismo cuando él coloca en lo privado lo milagroso que excluye de lo político, mientras que algunos magistrados suministran *otra* forma cuando buscan un compromiso institucional en una racionalización de los considerandos y los fallos. Por ejemplo, el propio Laubardemont; sin que importe qué ocurra con su moralidad, sus convicciones religiosas no dejan duda, pero tienen una expresión localizada y tanto más acogedora de lo extraordinario o del "milagro" en la medida en que las consecuencias políticas son excluidas.[16]

Entre esos intendentes y esos magistrados, la diferencia pertinente no reside en que unos son menos "ilustrados" que los otros (juicio que retiene sólo un aspecto particular del equilibrio personal), sino que ella está en la región del cambio: para los primeros, la naturalización de lo político,[17] para los segundos, la moralización del derecho y, las más de las veces, de las creencias que permanecen investidas en la función judicial. De ese modo también se distinguen mentalidades profesionales y puede medirse el impacto más o menos grande de una modificación nacional y estructural sobre los diversos cuerpos del país según su participación creciente o decreciente en los asuntos públicos.

La evolución de los médicos es más compleja. Pero, una vez más, una partición según sus ideas sobre la brujería o la posesión no es la más segura. Más acá de un rico abanico que va de los "crédulos" a los "escépticos" y que también incluye "conversiones" curiosas (como ese médico borgoñón, primero escéptico, luego deslumbrado por brujos que le dicen más que Del Río y que todos los libros, p. 258), está en primer lugar la posición que se les confiere, o sea, el poder que así se les adjudica. Partidario o crítico, el médico se convierte en el recurso. Es el hombre de la "ciencia" y de la "experiencia" –los dos no son más que uno–. Ante lo diabólico, como ante el

15 Véase *supra* el capítulo 12 sobre René d'Argenson.

16 Sobre Laubardemont, véanse R. Mousnier, *Lettres et Mémoires*, p. 1207; J.-J. Surin, *Correspondance*, pp. 277-279, 301-302 y ss., y el Index.

17 Étienne Thuau lo analizó en su gran libro, *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*, París, 1966, bajo el signo de lo que él llama la "corriente estatista" (expresión que por otra parte asocia demasiado rápido una corriente que exalta el Estado y una que distingue a la Iglesia y al Estado). Véase sobre todo "Les caractères de l'esprit étatiste", pp. 339-404.

milagro,[18] su "testimonio" o su "atestación" es necesaria, y contra él se apela no al teólogo sino a otro médico. *El lugar del saber se desplaza.* Aunque no sea explícitamente reconocido, aunque sea combatido (pero entonces con sus propias armas, o por medios que son autoritarios o políticos y no ya "científicos" o teóricos), el saber médico define poco a poco el campo sobre el cual en adelante se desarrollan los debates; el propio vocabulario de las disputas traiciona su ascendiente, que se insinúa bajo las oposiciones teóricas. El médico se sitúa entre ellas, en la medida en que "atesta" y "testimonia" (las palabras tienen aquí un peso particular) acerca de lo que ve. En el intersticio, en la fisura que se crea entre ideologías opuestas, él recibe y se da como función decir lo que "observa". Que su "ciencia" tenga a menudo las trazas de un *patois* y todavía esté repleta de teología (véanse pp. 283-284), el hecho es secundario respecto de la *función* que él desempeña en debates cada vez más centrados en la identificación de lo que es *real*. Y desde ese punto de vista, los innumerables informes de médicos o de cirujanos de los que R. Mandrou cita extractos operan una modificación: ellos remplazan el criterio de la *vista* (sospechoso, a partir del momento en que brujos y poseídos también describen sus visiones, y en que el objeto visto puede ser un objeto soñado o una alucinación de "melancólico") por *el control del ver por el tacto* o por el olfato. Son los testigos de una nueva manera de ver que suprime el equívoco debido a la distancia entre el ojo y el objeto y que, en una inversión cartesiana,[19] hace del *contacto* la garantía y la inmediatez de la evidencia, del *intueri*.

A este poder (con el que habría que comparar a los que aparecen en otros sectores) corresponden no sólo el hecho de que la acusación de brujería, así como la sátira molieresca, apuntan al médico (por ejemplo en Nancy, pp. 246-250), sino sobre todo la posición de mediadores que se dan los médicos (entre los "supersticiosos" y los "ateos" están "los médicos que ocupan el medio", citado en p. 302). Más importante todavía, el título que funda sus "prerrogativas". "Los médicos, en este caso, tienen grandes prerrogativas por encima de los eclesiásticos, porque *ellos saben*…".[20] Más que

18 Las numerosas encuestas presentadas por Henri Platelle, *Les chrétiens face au miracle, Lille au XVIII^e siècle*, París, 1968, incluyen ese llamado al médico: en todas partes éste tiene un lugar que no es el de la decisión sino el del *saber* (utilizado o resistente, eliminado o triunfante, poco importa aquí).

19 En un breve y vigoroso estudio sobre la *9^e Règle pour la direction de l'esprit*, Michel Serres acaba de analizar en Descartes el movimiento que lo hace ascender de la visión, modelo de la intuición, al tacto, modelo de la visión: "L'évidence, la vision et le tact", en *Les études philosophiques*, t. XXIII, 1968, pp. 191-195.

20 Así habla Pierre Yvelin en 1643, citado en p. 288. Mandrou observa esa "audacia de los médicos que hacen frente a los teólogos, sobre todo en Louviers" (p. 312).

a una mera sustitución de personajes en la misma función, la de la autoridad científica, ese lugar nuevo, mediador, todavía no ocupado, y en adelante sostenido por los médicos, remite a una reorganización general de las funciones.[21]

PROBLEMAS TEÓRICOS: LA NATURALEZA, LO REAL, LA EXPERIENCIA

Que algunos jueces laicos hayan tenido la sensación de estar "investidos de una misión divina" (p. 146) y que, a la inversa, sacerdotes o predicadores, por ejemplo, hayan protestado contra la voluntad parlamentaria de "someter a una demoníaca a la jurisdicción temporal" (véanse pp. 167, 171-172, etc.), esos hechos son a la vez la causa y la consecuencia de las cuestiones que ellos deben zanjar. Cuestiones fundamentales, incluso cuando se ocultan tras problemas de procedimiento. Porque se refieren a tres capítulos relativos a la naturaleza del conocimiento: ¿qué es sobrenatural? Es decir,

21 A estas escisiones socioprofesionales reveladas por el análisis de los procesos hay que añadir las relaciones nuevas del clero con el laico (por ejemplo en lo que concierne a la jurisdicción del magistrado o del comisario en materia de brujería) y los desplazamientos en las relaciones entre sacerdotes seculares y regulares. La oposición ciudad-campo o París-provincia, ciertamente, se encuentra en el interior de las congregaciones religiosas. Pero la oposición esencial es más bien aquella que separa a los sacerdotes obligados a defender la realidad de lo diabólico (como, en otros casos, la de lo milagroso) para *oponerse al* "*ateísmo*", y de los sacerdotes conducidos por un nuevo nacionalismo a hacer prevalecer una "razón" (social y natural) contra la injerencia de los poderes eclesiásticos en una materia que en adelante les parece *de la incumbencia del Estado*. El caso es frecuente, también, de miembros del "bajo clero" que resisten a los prelados (asociados a poderes centrales) oponiéndoles la realidad de la experiencia demoníaca *local*: las tensiones sociales y geográficas organizan cada vez más los debates teóricos, pero según criterios que lentamente dejan de ser "religiosos". En cuanto a los "choques entre seculares y regulares" (p. 241), son constantes, pero Mandrou los simplifica en sus cuadros panorámicos, interpretando, por ejemplo, como una eliminación de los religiosos (p. 226) una medida clásica que atribuye los puestos de confesores "extraordinarios", en los conventos de mujeres, a sacerdotes tanto seculares como regulares. De igual modo, a manera de paréntesis, no es exacto que a diferencia de los capuchinos y los jesuitas, "ninguno de los maestros de Port-Royal" se interesa en el problema de la brujería (pp. 313, 324): por ejemplo, en Camp-de-Prats, Saint-Cyran (y también Jansenius) puso "un interés apasionado" en varios casos de brujos, y en este punto compartió la opinión entonces generalizada (véase Jean Orcibal, *Les origines du jansénisme*, París, 1947, t. II, pp. 140-144).

¿en qué consiste la *naturaleza*? ¿Qué es *real* y cómo reconocer la ilusión? En suma, pues, ¿qué es la *experiencia*? Como aquellos que imaginaba Vercors en *Les animaux dénaturés*, finalmente esos magistrados deben decidir, ante brujas o poseídas, acerca de lo que es posible y lo que no lo es, acerca de lo que es creíble y lo que no lo es, en suma, acerca de lo que es humano.

Discuten sobre esto con los instrumentos que poseen. La hipótesis de la "finta" y del "artificio" (p. 305) a menudo es para ellos una explicación fácil que les evita (a ellos, pero desde entonces también a muchos historiadores) zanjar semejantes cuestiones. Pero en la mayoría de los casos casi no se sostiene. También resulta imposible atenerse al compromiso, oscilación del espíritu que pone el aquelarre "a veces" a cuenta de lo imaginario, y "a veces" a cuenta de la realidad (véase p. 302). El problema es saber si el aquelarre es *posible*, y la respuesta será afirmativa si es real por lo menos una vez. El discernimiento se efectuará más bien según el carácter de los "hechos" extraordinarios de marras: algunos fenómenos, como el aquelarre para Pierre de Lancre, son "muy variables y muy reales", mientras que otros, como la mutación del hombre en lobo, no son más que "ilusión" (citado en p. 141).

A esta distribución geográfica, creadora de fronteras, entre fenómenos reconocidos como sobrenaturales o diabólicos y fenómenos considerados naturales, se añade otra, que triunfará y que podría calificarse de vertical: lo visible se convierte en el dominio de lo natural, y lo místico, "lo interior" y lo oculto, en el de lo sobrenatural. Es notable que entre los magistrados y los médicos todo el saber puede ser de este modo llevado al crédito de lo "natural", sin por ello ser realmente cambiado. Es así como los vuelos nocturnos, la capacidad de hablar en lenguas, la insensibilidad al dolor son alternativamente explicados por el "diablo" o por la "melancolía", sin que la observación sea puesta en entredicho. Un sistema de explicación nuevo parece preceder a las renovaciones del examen. El recurso teórico es desplazado antes de las técnicas que le serán proporcionadas.

Desde este punto de vista, la noción de "progreso", de la que R. Mandrou hace uso, reforzándola con la de "audacia", debe ser manejada con prudencia. No es posible escalonar las posiciones adversas sobre una línea en que estarían ordenadas según su relación con el saber del que nosotros somos los poseedores (lo que, hablando con propiedad, sería referirse al "progreso"). En realidad, se enfrentan concepciones contemporáneas en función de estructuraciones que ellas retoman: se desplazan mutuamente, sin que nos sea posible distribuir el precio del "progreso" a unas y no a las otras. Puede haber una capacidad de observación más fina, y más determinante, en aquellos que todavía adoptan concepciones "sobrenaturalis-

tas"; en cambio, la exclusión de lo diabólico puede reutilizar todas las leyendas antiguas afectándolas solamente con el signo "melancolía". Es la movible combinación de esas posiciones lo que permite comprobar un cambio profundo, y raros son los pensamientos que formulan esta evolución de una manera coherente, es decir, como un problema de *conjunto*.

La cuestión es que, como lo hace Mandrou, hay que restituir a los casos de brujería su aspecto profesional y técnico antes y a fin de descubrir en ellos un lugar filosófico. Así, la identificación de lo extraordinario (¿natural o sobrenatural?) se vincula con un problema de competencia: ¿qué es de incumbencia del médico? ¿Qué debe ser tratado por el ministro de la Iglesia? Para responder, se vuelve necesario "reconocer la parte del Diablo y de la naturaleza" (p. 128, a propósito de Wier). La selección se hará según argumentaciones en que lo libresco, las leyendas y la observación constituyen un repertorio homogéneo ("las leyes de discurso y de ciencia", citado en p. 170). De aquí todo el mundo saca partido. El punto que sorprende no es tanto el de las oposiciones doctrinales (subrayadas por Mandrou, por ejemplo a propósito de Wier y de Bodin), como la homología de los sistemas en función de los cuales las fronteras de lo diabólico son desplazadas, o las tesis invertidas. Hay aquí una *homogeneidad* epistemológica que posibilita concepciones *adversas* –problema al que M. Foucault dio una categoría científica–,[22] pero también, más característico todavía, un disfuncionamiento entre el "repertorio" proporcionado a cierta cantidad de cuestiones que él permite resolver y, por otra parte, la cuestión nueva que le permanece ajena. Como el sistema de que disponen no está hecho para esta cuestión, los hombres de esa época movilizan su saber según criterios que le son externos.

Y como lo diabólico es, en la experiencia, la presencia de un fin de los tiempos (fin de un orden, y fin del mundo), arrincona al saber en su límite; lo conduce a interrogarse acerca de *lo posible*. De Wier a Cyrano de Bergerac se dirá, por ejemplo, que en las confesiones de los "brujos" no se debe creer sino en lo que es "posible". Pero, ¿cómo determinar, para el hombre o

22 Véase, en particular, M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, 1966, pp. 32-59 ("La prose du monde"). En la *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1961, p. 34, nota 1, bosqueja un proyecto de historia de la brujería en la edad clásica: "Mostraremos en otro estudio cómo la experiencia de lo demoníaco y la reducción que se hizo de él del siglo XVI al XVIII, no debe interpretarse como una victoria de las teorías humanitarias y médicas sobre el viejo universo salvaje de las supersticiones, sino como la reanudación en una experiencia crítica de las formas que antaño habían sustentado las amenazas del desgarramiento del mundo" [trad. esp.: *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985, e *Historia de la locura en la época clásica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1979].

para las cosas, lo posible? Al no poder ser eliminado de la *percepción,* lo extraordinario, casi arbitrariamente –o más bien por razones que todavía no son racionalizables– será *comprensible* (y por tanto *posible*) sólo allí donde puede *admitirse* un punto de fuga, un indefinido de potencias ocultas, una ausencia de cierre para el conocimiento; como consecuencia, unos lo atribuirán al crédito de Satán ("no sabemos cuán grande es el saber y la experiencia de los Demonios", dice Bodin, citado en p. 150) y otros lo pondrán a cuenta de la naturaleza ("nada recto es posible que no sea por naturaleza", declara Wier, que invierte la problemática y, partiendo del "hecho" extraordinario como posible porque es real, lo atribuye a la naturaleza, citado en p. 26). En otras palabras, ante una alternativa tan peligrosa, es la organización de lo posible y de lo imposible lo que vacila y cambia: como el "hecho" es admitido como "visto", se lo encasilla del lado en que el conocimiento renuncia a excluir lo desconocido, allí donde son *admisibles* una fisura de la ciencia y una riqueza indefinida de lo real. El saber se desplaza primero fijando nuevos lugares al no-saber, dándose otra topografía de su límite.

Otro tipo de solución consiste en sospechar de ilusión el hecho que escapa a las reglas de lo cotidiano; de tal modo, lo milagroso ya no concierne a lo real sino tan sólo a lo imaginario. Aparentemente menos teórica, esta perspectiva es sin embargo más radical, porque pone en entredicho la percepción misma. Inaugura una concepción nueva de la *experiencia* (ya que toda "experiencia" permanece inscrita en un sistema interpretativo),[23] a partir de una crítica del *ver*. A los testigos que "ven y observan" lo que supera la naturaleza (véanse pp. 169-170) o que dicen (a propósito de la misma Marthe Brossier) "no haber visto ni observado cosa alguna por encima de las leyes comunes de la naturaleza" (citado en p. 173), se les opone una sospecha: un "pensamiento" discutible se ha insinuado en la bella evidencia de la observación. Por ejemplo Bardoux, en 1649, se interroga sobre aquellos "que *creen* ver lo que no vieron" (citado en p. 330, nota 30).

En la relación simple de la mirada con su objeto, la duda se desliza con esa creencia que perturba la visión y con ese objeto que no es más que el espejo de un pensamiento engañado. "La ilusión" apunta primero a la realidad observada (es un objeto ilusorio), luego asciende al sujeto cognoscente (la ilusión del espíritu). El engaño arroja su sombra sobre la experiencia. El viejo argumento que afirmaba respecto de una de las

23 Véase por ejemplo M. de Certeau, "Mystique au XVII^e siècle. Le problème du langage mystique", en *L'homme devant Dieu. Mélanges Henri de Lubac*, París, 1964, t. II, pp. 267-281.

innumerables "historias extraordinarias" narradas a comienzos de siglo que sería "difícil de creer si no fuera porque el testimonio de quienes lo vieron nos lo enseña" (citado en p. 75, nota 1) es socavado. He aquí que *ver* es simplemente afectado a un *creer*. Por tanto, el "testimonio" también es sospechado. La duda que traiciona la sustitución de la prueba por el testimonio se devela rápidamente con una crítica del propio testimonio. El orden que conjugaba la razón y el hecho en la experiencia resulta desquiciado. Hay que revisarlo, y lo será a través de una modificación de los procedimientos, es decir, de los criterios invertidos en los modos de la verificación.

LA SOCIEDAD DE LA BRUJERÍA

La agitación verificable en esta fase iluminada de la edad clásica, ¿debe ser considerada como el aspecto positivo y "progresista" de una evolución? Su cara oscura, diabólica y "supersticiosa", representaría solamente lo que una sociedad rechaza, lo que envejece y va a caer. La división entre lo que ocurre a plena luz del día y esa vida nocturna trazaría la línea que poco a poco separa un porvenir de un pasado.

A esta interpretación apresurada y "cientificista" se opone el hecho de que la brujería no es solamente lo que una sociedad rechaza *de sí misma* para *convertirla* en una "superstición" y un arcaísmo. *En sí*, es una masa informe, múltiple, salida de todas partes y a menudo inasible, que la impugna. Los brujos se han *convertido* en un grupo homogéneo debido a la represión, a causa de los "modelos" intelectuales que se les imponían, y de las salidas coercitivas que se abrían a un malestar confuso para conducirlos a los tribunales y a las plazas donde debían ser aniquilados. Pero ante todo son los testigos de una "inquietud" cultural y de una realidad que *escapa* a las cuadrículas institucionales. Hablan de una pulverización de las certezas políticas y religiosas.

En consecuencia, representan una *amenaza*, detectable en los ojos, en los pensamientos y en la crueldad (a menudo inconsciente, pero siempre implacable) de los magistrados.[24] "Sostengo –escribe Boguet en 1602– que los brujos podrían armar un ejército igual al de Jerjes, que sin embargo era de un millón ochocientos mil hombres [...]. Los brujos marchan por todas par-

24 Pierre de Lancre, *L'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement... convaincu...*, París, 1622, Dedicatoria a Luis XIII, p. 7, asegura, ante esos brujos, que quiere "ser para ellos toda su vida un cruel enemigo y un duro perseguidor".

tes por miles, multiplicándose como las orugas en nuestros jardines."[25] De pronto se alza una inmensa resistencia, y peligrosa, reflejada por las descripciones fantásticas de los parlamentarios, que ellos designan en una sola categoría imaginaria (los brujos son "enemigos de Dios y del rey", pero también "enemigos de la naturaleza humana"), y que combaten con lo que R. Mandrou llama acertadamente "el procedimiento infalible" y las deducciones "tautológicas" de los jueces (pp. 94-108). Cuando los jueces siempre tienen razón, cuando tienen "una respuesta unívoca a todas las actitudes de sus adversarios" (p. 105), cuando son por definición inatacables, testimonian un orden que se defiende, que ya no puede sino *repetirse* y hacer de esa repetición una lógica, o más bien una tautología implacable.

Pronto (a partir de 1655), las representaciones y la represión que apuntaba a los brujos serán empleadas contra las agrupaciones secretas de obreros y contra los "malos" compañeros.[26] Desplazamiento significativo, en la medida en que un mismo tipo de defensa enfoca formas sucesivas de una oposición a un orden público. Desde ese punto de vista, la brujería no sólo revelaría una enfermedad social, una "sociosis" (según la expresión de A. Besançon);[27] por eso mismo y máxime cuando los representantes de la justicia rechazan esa revelación de un desorden latente, tendría la función de una *clase peligrosa*; anunciaría *también* la mutación que uno está muy inclinado a buscar exclusivamente por el lado en que se fabrican los edictos y los modelos ideológicos.

Infinidad de textos de la época declaran que el brujo es "el herético". La expresión tiene su peso. Puede ser retomada en otro sentido, reciente, desprovista de un juicio de valor y que designa tan sólo la alteridad contestataria que traiciona una sociedad siempre dispuesta a eliminarlo. En efecto, el lenguaje de la brujería es el de la inversión, y todavía es un signo de la vacilación de una cultura no poder determinar si ese lenguaje es imaginario o real. Por ejemplo, durante el primer cuarto del siglo XVII, el aquelarre, fiesta de una libertad nocturna y culpabilizante, invierte los signos sagrados y naturales (entonces casi identificados en la experiencia social): es la antimisa, el vuelco de las sumisiones jerárquicas, la ausencia del trabajo, la inversión de las relaciones sexuales, las relaciones "contra natura" de la madre con su hijo, etc. Desenfreno monótono, el vocabulario de lo imaginario es pobre, se contenta con tomar lo cotidiano a contrapelo; el único lujo es la repetición. Se reduce a elementos estereotipados que progresiva-

25 Henri Boguet, *Discours exécrable des sorciers ensemble leur procez…*, Lyon, 1602, Prefacio.

26 Véase Michel Foucault, *Histoire de la folie…*, *op. cit.*, p. 79.

27 Alain Besançon, "Histoire et psychanalyse", en *Annales ESC*, 1964, t. XIX, p. 247.

mente se irán volviendo más sutiles ("barroquizándose"), a medida que entre en la literatura demonológica. El aquelarre es un resto de la fiesta popular.

Lo esencial no está ahí. Funcionalmente, y no importa qué ocurra con sus representaciones diversas, un *contramundo*, no diferente, pero contrario al orden desquiciado (por las guerras de religión, por la fragmentación de la cristiandad, etc.), reproduce todavía ese orden en el momento en que lo toma al revés.[28] Un contramundo que por tanto no tiene un lenguaje propio. Por eso no es necesario explicar únicamente por una presión de los jueces las confesiones de los brujos. Ya hay complicidad entre ellos por el hecho de que la crítica o el malestar que testimonia la brujería no tiene otras referencias que aquellas que hacen constar los magistrados. Lo que los separa no es fundamentalmente un contenido de pensamiento u otras concepciones, sino el viraje que hace pasar del recto al verso a una sociedad. De ahí procede la indecisión de los criterios que permiten saber si, sí o no, uno es brujo, y quién lo es. Y también la no-resistencia intelectual a la mutación que lleva a un hombre o a una mujer a inclinarse de un campo al otro,[29] sin que su estructura mental resulte modificada. Y por último, también de ahí procede la importancia que adoptan primero la represión por la fuerza y el mantenimiento de la delimitación (o de la exclusión), por falta de un verdadero contenido que especifique las dos regiones y les suministre con qué diferenciarse o defenderse en un terreno propio.

DE LA EMIGRACIÓN A LA CONFESIÓN

Pero no por eso la región "diabólica" es menos peligrosa: ella hace *posible* una emigración del interior, y es el lenguaje de esa emigración. Da un lugar

28 Al respecto, hay que releer los grandes estudios de M. G. Marwick sobre un aspecto actual y análogo del fenómeno, en particular "The sociology of sorcery in a central african tribe", en *African studies* (Johannesburgo), t. XXII/1, 1963, pp. 1-21; y las críticas o complementos que les aportó Mary Douglas, "Witch beliefs in central Africa", en *Africa*, Londres, t. XXXVII/1, 1967, pp. 72-80.

29 Esto no sólo es cierto para el pasaje a lo diabólico sino también para la actitud inversa; no sólo para rurales, sino también para magistrados. Con esta homología de experiencias afectadas sin embargo de indicios contrarios hay que comparar la mutación que hace de una "buena" bruja una mala (R. Mandrou, *Magistrats et sorciers*, p. 118). La brujería puede tener un carácter bonachón o temido; sin embargo, lo que cuenta, finalmente, es el *poder* que posee y que pronto resulta intolerable, amenazador o competidor, respecto de otros, igualmente "sagrados", pero constitutivos de la sociedad establecida.

(aunque no sea más que imaginario) a un desestimiento social y a un nuevo desafío, a un descrédito de los valores tradicionales, a una pérdida de confianza en la sociedad establecida. Ella escapa al mismo tiempo que se parece al orden. Prepara tanto las "emociones populares" como la crítica intelectual. Bajo una forma arcaica, también enuncia la mutación.

Al respecto, es preciso destacar la importancia privilegiada de la *confesión* requerida por los procedimientos judiciales, y necesaria para que la condena se pronuncie: "sin confesión no hay hoguera" (p. 154). A este hecho daré una significación fundamental. La confesión es el retorno a la sociedad de donde emigró el brujo. Como la conferencia que el aventurero dicta en su país de origen al cabo de sus viajes, consiste en reconocer que el término es el punto de partida. Reconstituye el juramento de fidelidad al grupo. Lo gratifica con el propio extravío, pues la "confesión" del fugitivo garantiza a la sociedad contra la amenaza de la exterioridad. La confesión restaura el *contrato social* por un momento quebrado, en la medida en que mediante la palabra pública vuelve a unir el lenguaje desgarrado por el "pacto con el diablo", y somete a la ley del grupo al exiliado que se retiró por desconfianza o incertidumbre. Sueño o realidad, la brujería traiciona o impugna ese lenguaje; lo hace vacilar; siempre puede ser simbolizado por un acto que consiste en "pactar" con el Enemigo. No es realmente reprimida sino por la confesión, que reemplaza el contrato diabólico por el pacto social. Cuando el brujo reconoce como criminal el gesto de "haber abandonado" los valores de su grupo (Dios, el rey, etc.), vuelve a ponerse bajo el imperio de la ley común y libera a ese grupo de la sospecha que ponía en entredicho su ley.

Muchos otros elementos permitirían aclarar el equilibrio inestable de una sociedad, que se define siempre sobre el modo de excluir a su contrario y de permanecer sin embargo relativo a él, como destacándose sobre ese fondo oscuro que ella impugna y postula.

BRUJERÍA, POSESIÓN, BUCÓLICAS

Entre las continuidades y las sustituciones que se ofrecen al análisis en la historia del siglo XVII y a través del destino o los desplazamientos de la brujería, la primera que se debe observar –aquella que constituye el fondo de la mutación cuyos aspectos jurídicos describe el autor– es el pasaje de la brujería a la posesión. Pero sin duda conviene ampliar el problema.

Quien dice *posesión* no dice *brujería*, aunque los tratados contemporáneos las asocien, y hasta las confundan. La brujería (las epidemias de bru-

jos y brujas) viene primero. Se extiende desde el último cuarto del siglo XVI (1570, en Dinamarca; 1575-1590, en Lorena; etc.) hasta el primer tercio del siglo XVII (1625, en Alsacia; 1632 en Würzburg, o 1630 en Bamberg, etc.), con prolongaciones hasta 1663 en Massachusetts, hasta 1650 en Neisse (Saxe) o hasta 1685 en Meiningen (Saxe). Reina en Francia (Alsacia, Béarn, Franche-Comté, Lorena, Poitou, Saboya, etc.), en Alemania (Baviera, Prusia, Saxe), en Suiza, en Inglaterra, en los Países Bajos, pero no, al parecer, en España o en Italia (excepto en la región nórdica y montañosa de Como). Durante el período de la gran "revolución psicológica", entre 1590 y 1620,[30] parece dividir dos Europas: la del norte y la del sur.[31] Por último, es sobre todo un fenómeno rural. Aunque las Cortes interesadas traten en la ciudad los grandes procesos, deben delegar a comisarios y jueces en el campo (como Boguet, de Lancre, Nicolas Rémy, etcétera).

Una especie diferente del género refuerza más tarde la brujería y la reemplaza. Aparece primero de manera discreta con Nicole Aubry, Jeanne Féry y, sobre todo, Marthe Brossier (1599). Tiene finalmente su modelo con el proceso de Gaufridy en Aix-en-Provence (1609-1611), inmediatamente orquestado por el libro que define la nueva serie: la *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente…*, del padre Sébastien Michaëlis (París, 1612). Seguirán otras "posesiones" –Loudun (1632-1640), Louviers (1642-1647), Auxone (1658-1663), etc.–, acompañada cada una con su propia literatura. Esta especie ya no es rural sino urbana; no es salvaje, masiva y sangrienta, sino que está centrada solamente en algunas figuras estelares. Por tanto, es de tipo más personalista (se trata de individuos o de microgrupos). Sus personajes son de ambiente más "medio" y hay una menor diferencia entre jueces y acusados. Estos últimos a menudo son sacerdotes o letrados, a veces considerados "libertinos", que, por tanto, contravienen de una nueva manera la imagen tradicional o popular del cura, del limosnero o del médico.[32] Pasando de la violencia contra los magos a una

30 Véase Lucien Febvre, *Annales ESC*, t. XIII, 1958, p. 639.

31 Habría que preguntarse si la brujería, característica de la Europa nórdica y continental, no tiene equivalentes en los países mediterráneos, por ejemplo los *alumbrados*. O si la aparición del brujo no está ligada con una mentalidad "anticlerical" (con una ambigüedad que se debe al hecho de que es alternativamente el rebelde a la autoridad, el antisacerdote, y el "mal sacerdote"). Parecería que no hubo brujería en los países poco aquejados por el enfrentamiento de dos religiones, la católica y la protestante.

32 Bajo el análisis de la acusación, a mi modo de ver hay una diferencia muy profunda entre los sacerdotes-brujos de comienzos de siglo (véase R. Mandrou, *Magistrats et sorciers*, pp. 228-229) y los sacerdotes "libertinos" acusados más tarde de brujería en el curso de las posesiones. Sobre los primeros, hay que leer en su

curiosidad apiadada para con sus víctimas; localizada en los conventos, y no ya en las landas y los pueblos perdidos; menos vengadora, menos punitiva, pero más apologética y predicante; cambiando de una "guerra" contra los brujos a un espectáculo (una *commedia dell'arte*) que tiene algo de circo y de la misión popular (fiesta que sin embargo sigue exigiendo una ejecución), la "posesión" representa una nueva etapa, que conduce a su vez a los procesos políticos de las envenenadoras.[33]

Estos dos momentos no representan más que un segmento en una evolución más vasta. Al extenderse, la brujería rural de antaño se metamorfoseará. Sobre uno de sus bordes s disolverá en la astrología y en las bucólicas; sobre el otro, se amplificará desplazándose, y la resistencia popular se expresará en motines o en participaciones políticas. No importa qué ocurra con esos dimes y diretes o con ese análisis a lo largo del tiempo, también hay que subrayar algunas cohesiones sincrónicas. Una de ellas, que interesa más de cerca a la historia religiosa, es la extraña cita que asocia, en un número muy grande de casos, a los "poseídos" o los "posesionistas" y las comunidades de "espirituales". Sobre el mapa francés de mediados del siglo XVII a menudo encontramos ya en los mismos lugares los casos de posesión y los grupos más "devotos" (en el sentido más positivo del término): Nancy, Loudun, Évreux, etc. Los abscesos diabólicos también son centros místicos. No es un azar, ya sea que una mutación cultural margine lo sagrado –en lo que tiene de más sospechoso o de más puro–, o que el quebranta-

---

totalidad el sorprendente documento presentado por Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons*, París, 1612, libro IV, discurso 1-4, pp. 399-525. Así fuera en parte imaginario o forzado, el sacerdote-brujo es un personaje *social, institucional,* a menudo "normal", que ocupa a la vez el papel del curador (o *chamán*) y el de oficiante o jefe de la comunidad religiosa; él vacila de uno a otro, según los períodos, pero porque, tanto en un caso como en el otro, es el hombre de un *poder sobrenatural* que funda el grupo. Los segundos son más bien directores espirituales. Su poder es *psicológico*; es un dominio sobre individuos y en nombre de un saber adquirido. La acusación que se les hace es de otra índole y, hecho característico, apunta igualmente al médico (en Nancy, por ejemplo), también él letrado y en vías de convertirse en un nuevo "director espiritual". Por lo demás, es una de las formas que adopta entonces la *rebelión* o la promoción de las *mujeres*: ocultas bajo la máscara de las "poseídas", las "Amazonas" del siglo XVII acusan a su "director" convertido en un diablo y ellas triunfan sobre él. Por lo menos hay aquí un aspecto no desdeñable de las posesiones. De todos modos, se trata entonces más de cambios en las relaciones internas al grupo que de su mismo equilibrio.

33 Encontramos muchas aclaraciones sobre uno de los primeros casos en que la acusación de brujería es utilizada con fines políticos en Georges Mongrédien, *Léonora Galigaï. Un procès de sorcellerie sous Louis XIII*, París, 1968.

miento de las instituciones eclesiásticas deje escapar u obligue a crear expresiones religiosas durante un tiempo sospechadas, "nuevas" (la palabra tenía entonces una significación peyorativa) y bloqueadas juntas en el mismo lugar, el de la "herejía", a pesar de sus profundas diferencias cualitativas.

LA EDUCACIÓN REPRESIVA

Otra coincidencia, también significativa, relaciona la condena del "brujo" como ignorante, iletrado, o instruido solamente en la "ciencia" diabólica (oral y nocturna), y, por otra parte, un movimiento para la *instrucción* del campo y la alfabetización del pueblo a partir del catequismo. Al mismo tiempo que la culpabilidad del "brujo" es reducida al hecho de no tener "ninguna instrucción" (citado en pp. 187, 351 y ss.), el pastor es movilizado por una cruzada definida por una consigna: "instruir", "educar". La misma instrucción se encuentra ubicada bajo el signo de un valor progresivamente dominante: el trabajo, y tiende a combatir el vicio, pronto capital, del ignorante, el brujo o el loco: el ocio. Por eso, los catequismos se organizan como el aprendizaje de un saber,[34] y de un saber socialmente útil, que postule en todas partes (como tantos tratados espirituales contemporáneos) una ética del trabajo. Pero el problema es más amplio. Los exorcismos se transforman en catequesis: "Todos recibieron mucha instrucción para las costumbres", dice Coulon de los de Loudun (citado en p. 217).

La educación se convierte en el trabajo que enseña el trabajo, por una suerte de lógica de la que cabe preguntarse si no reemplaza ya los valores religiosos como norma social. De todos modos, los procesos de brujería trabajaron para el éxito de la instrucción, así como ésta cooperó en el establecimiento de un orden nuevo, victorioso de las resistencias procedentes de profundidades y trastornos insospechados. La agitación diabólica provocó y encontró un nuevo imperialismo, el de otra "razón" (cuyo testigo es Bodin, tanto en su obra demonológica como en sus otras obras), y la instrucción fue una de las fuerzas privilegiadas en el establecimiento de este imperio. Y otro tanto la lectura y la escritura. La misma difusión de la literatura demonológica creó una homogeneización cultural: el boticario (p. 142), la campesina Marthe Brossier (p. 165), Catherine Aubin (p. 252), el carpintero Michel (p. 551) leen las "historias extraordinarias" difundidas como folleti-

34 Véase Jean-Claude Dhotel, *Les origines du catéchisme moderne*, París, 1967: "La prodigieuse ignorance", pp. 149-284.

nes, de los que también se alimentan los magistrados y los teólogos. Lejano precedente de los *mass media*, el escrito se convierte en una base común, mientras que, en el mismo tiempo, las predicaciones se inclinan a la polémica y dividen a un público a menudo inseguro. Un nuevo *tipo* de saber prepara otro *contenido* del saber…

Estos problemas no pueden ser tratados únicamente en el terreno de la brujería. Por lo menos indican la importancia no sólo del tema sino también del aporte del libro de Robert Mandrou. Por cierto, no me parece posible considerar a los magistrados como testigos privilegiados: ellos *también* están al servicio de un conservadurismo cultural, gozan de la garantía de tener siempre razón porque el orden está con ellos, y están tomados (no aprisionados) en la red de una "tautología" social. Más bien, son parte constitutiva en una mutación cuyos indicadores y actores son los "brujos" o los poseídos, en la misma medida en que emigran, abandonando los hábitos de un sistema que se transforma.

Con ellos se aleja un "antaño" "que era el siglo de los milagros" (citado en p. 182). Comienza un nuevo tiempo, uno más, que se representará como el del progreso o a través de la pérdida de un paraíso perdido. Éste suprime el enfrentamiento del magistrado y el brujo, y lo reemplaza por otros. La desaparición del brujo no marca el fin de la "superstición" (de lo que generalmente se llama así al terminar el siglo XVII), sino sólo el fin de una centuria.

14
Mística

Al análisis que había hecho Freud de la religión en *El porvenir de una ilusión* (1927), Romain Rolland oponía una "sensación religiosa que es muy diferente de las religiones propiamente dichas": "sensación de lo eterno", "sentimiento oceánico" que puede ser descrito como un "contacto" y como un "hecho" (carta a Sigmund Freud, 5 de diciembre de 1927). En 1929, luego de su aparición, le enviaba los tres volúmenes de su *Essai sur la mystique et l'action de l'Inde vivante*. Freud respondió a esta objeción en el primer capítulo de *El malestar en la cultura* (1930). Por otra parte, escribía a su "amigo": "¡Cuán ajenos son para mí los mundos en los que usted evoluciona! La mística me resulta tan cerrada como la música" (20 de julio de 1929). Más tarde, rechazaba la asimilación de su método con el de Jung que, decía, "él mismo es un poco místico y desde hace largos años dejó de pertenecer a nuestro grupo" (carta a Romain Rolland, 19 de enero de 1930).

Debate significativo, que se inscribe en un conjunto particularmente rico de publicaciones consagradas a la mística durante treinta años: a ello contribuyen la etnosociología (por ejemplo, en Francia, desde las *Formes élémentaires de la vie religieuse*, de Émile Durkheim, 1912, hasta *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, de Lucien Lévy-Bruhl, 1938) o la fenomenología (desde Heiler hasta Rudolf Otto y Mircea Eliade); la historia literaria (desde *L'élément mystique de la religion*, de Friedrich von Hügel, 1908, hasta los once volúmenes de la *Histoire littéraire du sentiment religieux*, de Henri Bremond, 1917-1932); la filosofía (sobre todo con William James en 1906; Maurice Blondel y Jean Baruzi en 1924; Henri Bergson en 1932); la difusión en Europa occidental del hinduismo o el budismo indio que Romain Rolland, René Guénon, Aldous Huxley contribuyen a hacer conocer, así como Louis de La Vallée-Poussin, Olivier Lacombe, Louis Renou… Esta abundante producción incluye posiciones

muy diferentes, pero parece tener en común el hecho de que vincula la mística con la mentalidad primitiva, con una tradición marginal y amenazada en el seno de las iglesias, o con una intuición que resulta ajena al entendimiento, o bien incluso con un Oriente donde se levantaría el sol del "sentido" mientras que se pone en Occidente: aquí la mística tiene primero como lugar un *otra parte* y como signo una *antisociedad* que representaría sin embargo el *fondo* inicial del hombre. De este período data una manera de encarar y de definir lo místico que todavía se nos impone. Precisamente en ese clima se ubica la reacción de Freud.

El desacuerdo que, entre 1927 y 1930, se manifiesta en las cartas y en las obras de los dos corresponsales es característico de las perspectivas que oponían y siguen oponiendo un punto de vista "místico" con uno "científico". Allí donde Romain Rolland describe, a la manera de Bergson, un *dato* de la experiencia –"algo ilimitado, infinito, en una palabra, oceánico"–, Freud sólo descubre una *producción* psíquica debida a la combinación de una representación y un elemento afectivo, a su vez susceptible de ser interpretado como una "derivación genética". Allí donde el primero se refiere a una "fuente subterránea de la energía religiosa", distinguiéndola de su captación o de su canalización por las iglesias, el segundo remite a la "constitución del yo" según un proceso de separación respecto del seno materno y de diferenciación respecto del mundo exterior. Por cierto, ambos recurren a un origen, pero para uno éste aparece en la forma del *todo* y tiene su manifestación más explícita en Oriente; para el otro, es la experiencia *primitiva* de un desgarramiento, comienzo de la historia individual o colectiva. En suma, para Romain Rolland el origen es la *unidad* que "aflora" a la conciencia; para Freud, es la *división* constitutiva del yo. Para ambos, sin embargo, el hecho que se debe explicar es del mismo tipo: un desacuerdo del individuo respecto del grupo; una irreductibilidad del deseo en la sociedad que lo reprime o lo recubre sin eliminarlo; un "malestar en la cultura". Las relaciones inestables entre la ciencia y la verdad giran alrededor de este hecho.

EL ESTATUS MODERNO DE LA MÍSTICA

No importa qué se piense de la mística, e incluso si se le reconoce la emergencia de una realidad universal o absoluta, sólo es posible tratarla en función de una situación cultural e histórica particular. Ya se trate del chamanismo, el hinduismo o de Meister Eckhart, el occidental tiene una

manera propia de encararlo. Habla de eso desde alguna parte. Por lo tanto, no es posible ratificar la ficción de un discurso universal sobre la mística, olvidando que el indio, el africano o el indonesio no tienen ni la misma concepción ni la misma práctica de lo que llamamos con ese nombre.

Determinación geográfica y condicionamientos históricos

En los análisis emprendidos por europeos, precisamente cuando conciernen a tradiciones extranjeras, la atención que se da a la mística de los otros es conducida, más o menos de manera explícita, por interrogaciones o impugnaciones internas. Por ejemplo, la búsqueda científica del hinduismo o del budismo estuvo y sigue estando habitada por la "inquietud" que suscitaron, en Europa, la irrupción de universos diferentes y la borradura de las creencias cristianas, por la nostalgia de referencias espirituales despegadas de afiliaciones eclesiales o, por el contrario, por la voluntad de adaptar mejor al Oriente la difusión del pensamiento europeo y de restaurar un universal que tendría no ya con el poder de los occidentales sino con el de su conocimiento. Como consecuencia, la relación que el mundo europeo mantiene consigo mismo y con los otros tiene un papel determinante en la definición, la experiencia o el análisis de la mística. Esta comprobación en modo alguno niega la autenticidad de esa experiencia o el rigor de esos análisis, sino que tan sólo subraya su particularidad.

Esta localización de "nuestro" punto de vista obedece también a determinaciones históricas. En el curso de nuestra historia, "un" lugar le fue dado a la mística. En el conjunto de la vida social o científica, éste le fija una región, objetos, itinerarios y un lenguaje propios. En particular, desde que la cultura europea ya no se define como cristiana, es decir, desde el siglo XVI o XVII, ya no se designa como místico el modo de una "sabiduría" elevada al pleno reconocimiento del misterio ya vivido y anunciado en creencias comunes, sino un conocimiento experimental que lentamente se despegó de la teología tradicional o de las instituciones eclesiales y que se caracteriza por la conciencia, adquirida o recibida, de una pasividad colmante donde el yo se pierde en Dios. En otros términos, se vuelve místico lo que se separa de las vías normales u ordinarias; lo que no se inscribe ya en la unidad social de una fe o de referencias religiosas, sino al margen de una sociedad que se laiciza y de un saber que se constituye con los objetos científicos; lo que por lo tanto aparece simultáneamente en la forma de hechos extraordinarios, hasta extraños, y de una relación con un Dios oculto ("místico", en griego, quiere decir "oculto"), cuyos signos públicos palidecen, se apagan o incluso dejan totalmente de ser creíbles.

Un indicio de este aislamiento (en el sentido en que un cuerpo está aislado) aparece en el hecho de que sólo en el siglo XVII se empieza a hablar de "la mística", en el sentido de que recurrir a ese sustantivo corresponde al establecimiento de un dominio específico. Antes, "místico" no era más que un adjetivo que calificaba otra cosa y podía afectar a todos los conocimientos o a todos los objetos en un mundo religioso. La sustantivación de la palabra, en la primera mitad del siglo XVII, siglo en el que prolifera la literatura mística, es un signo del recorte que se opera en el saber y en los hechos. Un espacio delimita en adelante un modo de experiencia, un género de discurso, una región del conocimiento. Al mismo tiempo que aparece su nombre propio (que designa, se dice entonces, una novedad), la mística se constituye en un lugar aparte. Circunscribe hechos aislables (fenómenos "extraordinarios"), tipos sociales ("los místicos", otro neologismo de la época), una ciencia particular (la que elaboran esos místicos o aquella que los toma como objeto de análisis).

Lo nuevo no es la vida mística –porque ella se inaugura sin duda en los más lejanos comienzos de la historia religiosa–, sino su aislamiento y su objetivación ante la mirada de aquellos que comienzan a no poder ya participar ni creer en los principios sobre los cuales se establece.

Cuando deviene una especialidad, la mística se encuentra arrinconada de manera marginal en un sector de lo observable. Estará sometida a la creciente paradoja de una oposición entre fenómenos particulares (clasificados como excepcionales) y el sentido universal, o el Dios único y verdadero, del que los místicos se dicen sus testigos. Progresivamente, será compartida entre hechos extraños, que son el objeto de una curiosidad alternativamente devota, psicológica, psiquiátrica o etnográfica, y lo Absoluto de que hablan los místicos, y que será situado en lo invisible, considerado como una dimensión oscura y universal del hombre, pensado o experimentado como un real oculto bajo la diversidad de las instituciones, las religiones o las doctrinas. Bajo este segundo aspecto se tiende hacia lo que Romain Roland llama el "sentimiento oceánico".

La situación que otorgan a la mística las sociedades occidentales desde hace tres siglos ejercerá su coerción sobre los problemas teóricos y prácticos planteados a la experiencia mística. Pero también determina la óptica según la cual la mística (cualquiera sea el tiempo o la civilización a que pertenezca) será considerada en adelante: una organización propia de la sociedad occidental "moderna" define el lugar desde donde hablamos de la mística.

La tradición y la psicologización de la mística

Esta determinación acarreó dos tipos de efectos, igualmente perceptibles en la experiencia de los místicos tal como la describen y en los estudios que les están consagrados: la constitución de una tradición propia, la "psicologización" de los estados místicos.

A partir del lugar que se les daba, los místicos, sus apologistas o sus críticos constituyeron una tradición que responde a la unidad recientemente aislada, de acuerdo con lo que se comprueba en otros campos de la investigación. Así, una vez definida en los siglos XVII y XVIII, la biología sirve de base para una selección del pasado, donde se destaca todo lo que anuncia problemas análogos a aquellos de los que ella trata. En obras antiguas se distingue (por un corte que mucho habría sorprendido a sus autores) lo que es "científico" y puede entrar en la historia de la biología y lo que es teológico, cosmológico, etc. Una ciencia moderna se da así una tradición propia que ella recorta, según su presente, en el espesor del pasado. De la misma manera, desde el siglo XVII la mística recientemente "aislada" se ve dotada de toda una genealogía: una localización de las similitudes presentadas por autores antiguos autoriza la reunión de obras diversas bajo el mismo nombre o, por el contrario, la fragmentación de un mismo cuerpo literario según las categorías modernas de la exégesis, de la teología y de la mística. En un escritor patrístico, en un grupo medieval o en el interior de una escuela nórdica, se distingue una parte que tiene que ver con la mística, y un nivel de análisis que le corresponde. Algunas constelaciones de referencias –los "autores místicos"– dibujan en adelante el objeto de acuerdo con un punto de vista. En tres siglos se ha formado un "tesoro", que constituye una "tradición mística" y que obedece cada vez menos a los criterios de pertenencia eclesial. Algunos testimonios católicos, protestantes, hindúes, antiguos y finalmente no religiosos se encuentran reunidos bajo el mismo sustantivo en singular: la mística. La identidad de ésta, una vez planteada, creó pertinencias, impuso una reclasificación de la historia y permitió el establecimiento de los hechos y los textos que en adelante sirven de base a todo estudio sobre los místicos. La reflexión y la misma experiencia están hoy determinadas por el trabajo que recopiló tantas informaciones y referencias en un lugar circunscrito en función de una coyuntura sociocultural.

Como vimos, esta coyuntura también provocó una localización de la vida mística en cierta cantidad de "fenómenos". En efecto, algunos hechos excepcionales caracterizan la experiencia a partir del momento en que, en una sociedad que se descristianiza, se ve arrinconada a una migración al interior. Necesariamente disociado de las instituciones globales, que se

laicizan, y de las instituciones eclesiales, que se miniaturizan, el sentido vivido de lo Absoluto –Dios universal– encuentra sus indicios privilegiados, internos o externos, en hechos de conciencia. La percepción del infinito tiene como signo y puntuación lo experimentado. La experiencia es expresada y descifrada en términos más psicológicos. Más aun, a falta de poder dar crédito a las palabras religiosas (el vocabulario religioso sigue circulando, pero progresivamente despegado de su significación primera por una sociedad que en adelante le atribuye usos metafóricos y lo utiliza como un repertorio de imágenes y leyendas), lo místico es deportado –por lo que vive y por la situación en que se lo pone– hacia un lenguaje del cuerpo. Por un juego nuevo entre lo que reconoce interiormente y lo que es exteriormente (socialmente) reconocible de su experiencia, se ve llevado a hacer de ese léxico corporal la referencia inicial del lugar donde se encuentra y de la iluminación que recibe. Así como la herida de Jacob en la cadera es la única marca visible de su encuentro nocturno con el ángel, el éxtasis, la levitación, los estigmas, la ausencia de alimento, la insensibilidad, las visiones, los tactos, los olores, etc., suministran a una música del sentido la gama de un lenguaje propio.

El sentido "indecible" y los "fenómenos" psicosomáticos

De todos esos "fenómenos" psicológicos o físicos el místico hace el medio de deletrear un "indecible". Habla entonces de "algo" que no puede ya decirse realmente con palabras. Por tanto, procede a una descripción que recorre "sensaciones" y que así permite medir la distancia entre el uso común de esas palabras y la verdad que su experiencia lo lleva a darles. Ese desfasaje de sentidos, indecible en el lenguaje verbal, puede ser visibilizado por el contrapunto continuo de lo extraordinario psicosomático. Las "emociones" de la afectividad y las mutaciones del cuerpo se convierten así en el indicador más claro del movimiento que se produce más acá y más allá de la estabilidad de los enunciados intelectuales. Desde entonces, la línea de los signos psicosomáticos es la frontera gracias a la cual la experiencia se articula con el reconocimiento social y ofrece una legibilidad a las miradas descreídas. Desde ese punto de vista, es con el cuerpo que la mística encuentra su lenguaje social moderno, mientras que en muchos aspectos un vocabulario espiritual garantizado había sido su "cuerpo" medieval.

Esas manifestaciones psicosomáticas fueron tomadas en serio por la observación científica. Suministraron a un examen alternativamente médico, psicológico, psiquiátrico, sociológico o etnográfico lo que podía

captar de la experiencia: "fenómenos" místicos. En el siglo XIX, en particular, el doctor Jean-Martin Charcot (1825-1893) es un buen ejemplo de la mirada dirigida por el psiquiatra sobre un conjunto de casos y hechos que diagnosticaba como una estructura histérica. Ligada con su lenguaje corporal, la mística bordea o atraviesa la enfermedad, y tanto más cuanto en el siglo XIX el carácter "extraordinario" de la percepción se traduce, cada vez más, por la "anormalidad" de los fenómenos psicosomáticos. Por ese sesgo, la mística ingresa en el hospital psiquiátrico o en el museo etnográfico de lo maravilloso.

Si, por su lógica propia, el análisis científico es entonces tomado en la trampa de un positivismo que de antemano da valor de verdad a los hechos "objetivos" que define, no deja por eso de corresponder a la situación sociocultural real de la experiencia. ¿No llegan los creyentes a confundir la mística con el milagro o con lo extraordinario? Finalmente, la observación médica o etnológica se extravía menos (porque pretende permanecer en el terreno de los fenómenos) de lo que lo hace el teólogo patentado de la época –el padre Augustin Poulain– cuando, para dar cuenta del sentido de la mística, despliega interminablemente una colección de estigmas, de levitaciones, de "milagros" psicológicos y curiosidades somáticas (*Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 1901); aquí, la significación vivida se mide por el grado de la conciencia psicosomática de lo extraordinario; finalmente, es enterrada bajo la profusión de extrañezas que los apologéticos eclesiales y las observaciones científicas acuerdan amontonar.

La reacción que suscitaba una posición tan extrema sigue repitiendo, desde hace cincuenta años, la ruptura entre los "fenómenos" místicos y la radicalidad existencial de la experiencia. Es a la segunda a la que se dedicaron los grandes estudios filosóficos y religiosos como los de Jean Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1924), Bergson (*Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1932), Louis Massignon (*La passion d'Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 1922). Su equivalente en la producción cristiana son los trabajos del padre Maurice de La Taille (1919), del padre Joseph Maréchal (1924 y 1937), de Dom Stolz (1937), entre otros, que devuelven a la mística su estructura y su alcance doctrinales. Pero sin duda esta "reinvención" de la mística se aísla demasiado exclusivamente en el análisis filosófico y teológico de los textos, abandonando demasiado rápido el lenguaje simbólico del cuerpo a la psicología o a la etnología.

LA EXPERIENCIA MÍSTICA

Paradojas

Como consecuencia, lo místico aparece bajo dos formas paradójicas. A veces parece inclinarse hacia un extremo, a veces hacia el otro. Por uno de sus aspectos, está del lado de lo anormal o de una retórica de lo extraño; por el otro, del lado de un "esencial", que todo su discurso anuncia pero sin llegar a enunciar. Así, la literatura colocada bajo el signo de la mística es muy abundante, a menudo incluso confusa y verbosa. Pero es para hablar de lo que no se puede decir ni saber.

Otra paradoja: los fenómenos místicos tienen el carácter de la excepción, hasta de la anormalidad. Sin embargo, aquellos que presentan estos hechos extraordinarios los viven como las huellas locales y transitorias de un universal, como expresiones desbordadas por el exceso de una presencia nunca poseída.

Por último, esas manifestaciones a menudo espectaculares no dejan de remitir a lo que sigue siendo místico, es decir, oculto. En todo caso, la expresión "fenómenos místicos" hace coincidir dos contrarios: es "fenómeno" lo que aparece, algo visible; es "místico" lo que permanece secreto, algo invisible.

La mística no puede ser reducida a uno u otro de los aspectos que cada vez componen su paradoja, sino que radica en su relación. Sin duda alguna, ella es esa propia relación. Por tanto, es un objeto que huye. Alternativamente, fascina e irrita. Con esos hechos místicos parece anunciarse una proximidad de lo esencial. Pero el análisis crítico entra en un lenguaje sobre "lo indecible"; y, si lo rechaza como desprovisto de rigor, como un comentario demasiado confundido de imágenes e impresiones, no encuentra ya, en el terreno de la observación, sino curiosidades psicológicas o grupúsculos marginales. Para evitar esta alternativa entre un "esencial" que termina por desvanecerse en lo "no-dicho", fuera del lenguaje, y fenómenos extraños que no es posible aislar sin consagrarlos a la insignificancia, es preciso volver a lo que el místico dice de su experiencia, en el sentido vivido de los hechos observables.

El acontecimiento

Los hechos psicosomáticos clasificados como místicos plantean algo particular. Algunos fenómenos extraordinarios parecen especificar primero la mística. Ellos contrastan con la vida ordinaria. Se recortan en lo observable como los signos de una lengua extranjera. Pero esta irrupción de sín-

tomas extraños sólo señaliza momentos y umbrales que, de hecho, son particulares. La vida mística implica experiencias que la inauguran o la cambian. Esos "momentos" tienen el carácter de abrir una ventana en el lugar donde se está, de dar una soltura nueva, de permitir su respiración a la vida que se llevaba. Son experiencias decisivas, indisociables de un lugar, de un encuentro o de una lectura, pero no reductibles a lo que fue el lugar de pasaje: el canto de pájaro que descubre al chamán su vocación; la palabra que horada el corazón; la visión que invierte la vida… "Era *allí*", puede decir el místico, porque conserva grabadas en su memoria las menores circunstancias de ese instante. La precisión de sus recuerdos, en cualquier "vida" o "autobiografía", lo muestra. Pero añade: "No era *eso*", porque para él se trata de otra cosa que un lugar, una impresión o un conocimiento.

Esos acontecimientos privilegiados se encuentran en otra parte que en la vida mística. Así, por ejemplo, el momento que Julien Green describe en su *Journal*, y que coincide con el "sentimiento oceánico" de Romain Roland:

> 18 de diciembre de 1932. Hace un rato, bajo uno de los pórticos del Trocadero, me había detenido para mirar la perspectiva del Campo de Marte. Hacía un tiempo de primavera, con una bruma luminosa que flotaba sobre los jardines. Los sonidos tenían esa cualidad leve que sólo tienen en los primeros días lindos. Durante dos o tres segundos reviví toda una parte de mi juventud, mis 16, mis 17 años. Eso me dio una impresión extraña, más penosa que agradable. Sin embargo, existía un acuerdo tan profundo entre yo mismo y ese paisaje que me pregunté como antaño si no sería delicioso aniquilarse en todo eso, como una gota de agua en el mar, no tener más cuerpo, sino apenas la suficiente conciencia para poder pensar: "Soy una parcela del universo. El universo es dichoso en mí. Soy el cielo, el sol, los árboles, el Sena y las casas que lo bordean". Este pensamiento extraño jamás me abandonó por completo. Después de todo, es quizás algo de ese tipo lo que nos espera del otro lado de la muerte. Y, bruscamente, me sentí tan feliz que volví a casa, con la sensación de que tenía que guardar como una cosa rara y preciosa el recuerdo de ese gran espejismo (*Journal 1928-1934*, París, 1938).

La sorpresa es lo extraño. Pero también libera. Lleva a la superficie un secreto de la vida y de la muerte. En la conciencia se insinúa algo que no es ella sino su aniquilamiento, o el espíritu del que parece la superficie, o una insondable ley del universo. Ese insospechado, que tiene la violencia de lo inesperado, reúne sin embargo todos los días de la existencia, como

el silbido del pastor reúne al rebaño, y los junta en la continuidad de una inquietante relación con el otro.

A menudo la experiencia mística tiene la misma forma, aunque por lo general compromete otra relación con lo que se impone a ella. Pues lo que más bien la define, en Occidente, es el descubrimiento de otro como inevitable o esencial. En Oriente será más el desgarramiento de la delgada película de una conciencia in-fundada, bajo la presión de una realidad que la engloba. Sin duda, es imposible nombrar lo que acaece y sin embargo parece ascender desde algún insondable de la existencia, como de un mar que comenzó antes que el hombre. Más que suministrar pormenores a la experiencia, el término mismo de Dios (o de absoluto) recibe de allí su sentido. El lenguaje saldrá renovado. Ya la vida resulta modificada. "Cuando los toques divinos afluyen en ti, ella perturba tus hábitos", decía Ibn' Ata' Alláh de Alejandría, místico musulmán del siglo XIII; y citaba una sura del Corán: "Si los reyes entran en un pueblo, lo arruinan" (XXVII, 34).

Bajo el impacto de una experiencia análoga, Jean-Joseph Surin escribía en 1636:

> Su obra es destruir, estragar, abolir y luego rehacer, restablecer, resucitar. Es maravillosamente terrible y maravillosamente dulce; y cuanto más terrible es, más deseable y atractivo. En sus ejecuciones es como un rey que, marchando a la cabeza de sus ejércitos, lo somete todo. [...] Si despoja todo, lo hace para comunicarse él mismo sin límites. Si separa, es para unir a él lo que separa de todo el resto. Es avaro y liberal, generoso y celoso de sus intereses. Todo lo pide y todo lo da. Nada puede satisfacerlo y sin embargo se contenta con poco porque nada necesita.

Descripción de la experiencia más que de Dios, el relato narra una manifestación que sólo recibe sus pruebas o sus razones del exterior. La verdad que sale a la luz no tiene otra justificación que un "reconocimiento" que todavía es su falta. De alguna manera, sale de la adhesión misma que provoca. "¡Cuán cierto es!": bajo el golpe que al mismo tiempo lo hiere y lo hace feliz el místico no tiene ninguna otra cosa que decir. Lo inaudito y lo evidente coinciden. Es una alteración y una revelación. Imposible identificar el acontecimiento con un instante, a causa de lo que despierta en la memoria y de toda la vivencia que emerge en ese momento particular. Y otro tanto reducirlo a no ser más que el producto de una larga preparación, porque llega de improviso, "dado" e imprevisible.

Nadie puede decir de él "es mi verdad" o "soy yo". El acontecimiento se impone. En un sentido muy real, aliena. Es del orden del éxtasis, o sea, de

lo que pone afuera. Exilia del yo más que de lo que a él lleva. Pero su característica es abrir un espacio sin el cual desde entonces el místico no puede vivir. Indisociable del asentimiento que es su criterio, un "nacimiento" extrae del hombre una verdad que es suya sin proceder de él ni ser de él. Por eso está "fuera de él", en el momento en que se impone un Sí. Una necesidad se eleva en él, pero bajo el signo de una música, de una palabra o de una visión procedentes de otra parte.

El discurso del tiempo: un itinerario

La paradoja del "momento" místico remite a una historia. Lo que aquí se impone es algo que ya se dijo en otra parte y se dirá de otro modo, que rechaza de sí el privilegio de un presente y remite a otras marcas pasadas o venideras. La Huella perdida, ligada con encuentros, aprendizajes, lecturas, extiende la resquebrajadura de una Ausencia o de una Presencia en toda la red de los signos acostumbrados, que resultan poco a poco incomprendidos. El acontecimiento no puede ser reducido a su forma inicial. Requiere un más allá de lo que no fue más que un primer develamiento. Abre un itinerario.

La experiencia se desplegará en discurso y en conductas místicas, sin poder detenerse en su primer momento o contentarse con repetirlo. Una vida mística se inaugura cuando recupera sus arraigos y su extrañamiento en la vida común, cuando sigue descubriendo bajo otros modos lo que se presentó una primera vez.

El más allá del acontecimiento es la historia hecha o por hacer. El más allá de la intuición personal es la pluralidad social. El más allá de la sorpresa que tocó las profundidades de lo afectivo es un despliegue discursivo, una reorganización de los conocimientos por medio de una confrontación con otros saberes o con otros modos de saber. A través de esos diversos aspectos, la experiencia, que pudo rayar la conciencia como un relámpago en la noche, se difunde en una multiplicidad de relaciones entre la conciencia y el espíritu sobre todos los registros del lenguaje, de la acción, de la memoria y de la creación. Por lo menos, ése es en muchas oportunidades el caso. En otros, en una tradición más oriental, es el silencio que progresivamente extiende sus efectos y atrae a sí, una a una, las actividades del ser. De todos modos, para los místicos, eso mismo que reconocieron no puede ser circunscrito en las formas particulares de un instante privilegiado. El Dios cuya ausente proximidad percibieron en la forma de un espacio que se abría en tal lugar preciso de su vida no puede ser limitado a ese lugar. No puede ser identificado ni retenido al lugar que sin embargo marcó. No es posible detenerlo ahí.

Esa exigencia interna y esa situación objetiva de la experiencia permiten ya distinguir de sus formas patológicas un sentido espiritual de la experiencia. Es "espiritual" el proceder que no se detiene en un momento, por intenso o excepcional que fuere, que no se consagra a su búsqueda como a la de un paraíso por encontrar o preservar, que no se extravía en la fijación imaginaria. Es realista, comprometida, como dicen los sufíes, en el *ihlas*, en la senda de una autenticidad que comienza por la relación consigo mismo y con los otros. Es crítica, por lo tanto. Relativiza el éxtasis o los estigmas como un signo que se convierte en un espejismo si se congelan en él. El místico no identifica lo esencial con los "hechos" que inauguraron o jalonaron una percepción fundamental. Ni el éxtasis, ni los estigmas, ni nada excepcional, ni siquiera la afirmación de una Ley o de lo Único es lo esencial. Al-Hallāj lo escribe en una carta a uno de sus discípulos. Allí pone en entredicho todas las certidumbres sobre las cuales está construida la comunidad de los creyentes (la *umma* musulmana):

> Hijo mío, que Dios te oculte el sentido aparente de la Ley y que te descubra la verdad de la impiedad. Porque el sentido aparente de la Ley es la impiedad oculta, y la verdad de la impiedad es conocimiento manifiesto. Por lo tanto: alabanza a Dios que se manifiesta en la punta de una aguja a quien él quiere y se oculta en los cielos y sobre la tierra a los ojos de quien él quiere; de tal modo que uno afirma "que no está" y el otro "que no hay más que él". Pero ni aquel que profesa la negación de Dios es rechazado, ni aquel que confiesa su existencia es alabado. El objetivo de esta carta es que no expliques nada por Dios, que no saques ninguna argumentación, que no desees amarlo ni dejar de hacerlo, que no confieses su existencia y que no te inclines a negarlo. ¡Y, sobre todo, cuídate de proclamar su Unidad!

El más grande de los místicos musulmanes no se fía en ninguna apariencia; pero la ley más sagrada, la afirmación más fundamental del creyente todavía son del orden de las "apariencias" respecto de una Realidad que nunca es dada "así", inmediatamente, ni tomada en la red de una institución, de un saber o de una experiencia.

En el siglo XVII francés, con muchos otros más famosos, Constantin de Barbanson relativiza no ya la Ley, que para el islam es regla de la fe, sino el "éxtasis" y el "arrebato", principios y referencias tradicionales de la mística:

> Es un toque actual de la divina operación en la parte superior del espíritu, que sobrecoge tanto en un momento a la criatura que, retirándola

> de la atención hacia las partes inferiores, es totalmente transportada a la atención de una operación tan eficaz que se hace en el espíritu con tal efecto que los sentidos exteriores [...] permanecen todos suspendidos, impedidos y vacantes de su operación. [...] Lo que no siendo más que un efecto exterior demasiado visible a los ojos de los hombres, que sólo admiran semejantes cosas extraordinarias, más bien es motivo de huida que de deseo.

En su lenguaje, que distingue los regímenes psíquicos y espirituales según una jerarquía de niveles, Constantin de Barbanson concluye que esta "operación", aunque "admirada por muchos", es "signo de que el alma en cuanto a su fondo todavía está muy baja", aunque ya esté "elevada muy alto". "Y yo digo –escribe Meister Eckhart–, Dios no es ni ser ni razón, ni conoce esto o aquello. Por eso Dios está vacío de todas las cosas y por eso es todas las cosas."

Estas voces antiguas se refieren a concepciones del hombre que se nos han vuelto ajenas. Pero, al relativizar las seguridades, institucionales o excepcionales, tienen la claridad de toda la tradición mística. La misma reacción se deja oír de todas partes. Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, por ejemplo, los más grandes místicos, lo repiten; no es lo extraordinario lo que caracteriza la experiencia mística, ni tampoco su conformidad a una ortodoxia, sino la relación que mantiene cada uno de esos momentos con otros, como una palabra con otras palabras, en un simbolismo del sentido.

El lenguaje social de la mística

El místico se ve llevado por cada una de sus experiencias a un más acá más radical que también se traduce por un más allá de los momentos más fuertes. La unidad que lo "saca adentro", como dicen algunos, lo lleva hacia adelante, hacia etapas todavía imprevisibles de las que él u otros formarán el vocabulario, y con miras a un lenguaje que a nadie pertenece. Alternativamente dice: "Lo que viví no es nada al lado de lo que viene" y "A otros testigos les falta el fragmento que es mi experiencia". El lenguaje místico es un lenguaje social. Por eso cada "iluminado" es acompañado al grupo, llevado hacia el porvenir, inscrito en una historia. Para él, "hacer lugar" al Otro es hacer lugar a otros.

La índole excepcional de lo que le ocurre deja de ser un privilegio para convertirse en el indicio de un lugar particular que ocupa en su grupo, en una historia, en el mundo. No es más que uno entre otros. Un mismo movimiento lo inserta en una estructura social y le hace aceptar su muerte: son dos modos del límite, es decir, de una articulación con el Otro y con

los otros. Sin duda, una vida "oculta" encuentra su efectividad en el momento en que se pierde en lo que se revela en ella de más grande que ella. Por eso las dificultades, las "pruebas", los obstáculos y los conflictos tienen para el místico la significación de indicarle su muerte, la particularidad de su palabra propia y su relación verdadera con lo que le fue dado conocer. Semejante borradura en el lenguaje de todos es finalmente el pudor del místico. Su hundimiento en la nesciencia común también es testigo de ese pudor, a la manera discreta de la que habla un monje egipcio del siglo IV en los *Apotegmas de los Padres del desierto*: "En verdad, abba José encontró la senda, porque dijo: 'No sé'".

Las prórrogas de la vida personal en la vida social no son más que un retorno a las fuentes. No son sólo gestos que manifiestan la verdad del éxtasis. Dejan remontar lo que la precedió y la hizo posible: una situación sociocultural. Pero descubren un sentido a ese anonimato de los hechos. El "Hay" o el "Hubo" de los datos históricos, lingüísticos o mentales de una situación se transforma cuando es reconocido como dato. Al principio de todo hay un dato.

En efecto, la percepción espiritual se despliega en una organización mental, lingüística y social que la precede y la determina. Siempre, como lo sabemos desde Herskovits, "la experiencia es definida culturalmente", aun cuando sea mística. Recibe su forma de un medio que la estructura ante toda conciencia explícita. Está sometida a la ley del lenguaje. Un neutro y un orden, pues, se imponen tanto como el sentido que allí descubre el místico.

Por ese "lenguaje" no sólo hay que entender la sintaxis y el vocabulario de una lengua, es decir, la combinación de entradas y cierres que determina las posibilidades de comprender, sino también los códigos de reconocimiento, la organización de lo imaginario, las jerarquizaciones sensoriales donde predominan el olfato o la vista, la constelación fija de las instituciones o las referencias doctrinales, etc. Así, hay un régimen rural o un régimen urbano de la experiencia. Hay épocas caracterizadas por las desorbitaciones del ojo y una atrofia olfativa; otras, por la hipertrofia de la oreja o del tacto. Una sociología puede igualmente clasificar las manifestaciones y hasta las visiones místicas. En un grupo minoritario, por ejemplo, el testimonio adopta la forma de una verdad perseguida; el testigo, la de un mártir; las representaciones, la de un corazón abierto o del iletrado iluminado…

Desde ese punto de vista, el místico sólo habla un lenguaje recibido, incluso si "el exceso" místico, la herida y la apertura del sentido (o aquello que con Jacques Derrida puede llamarse el "momento hiperbólico") no

son identificables con la estructura histórica de la que dependen su forma y su misma posibilidad. Así, con la pastora Catherine Emmerich (1774-1824), todo un lenguaje emerge de una Westfalia silenciosa, oculta a los hombres de la pluma y del escrito, que fascinó al poeta romántico Clemens Brentano, quien se convirtió en su escriba. Gracias a esa alianza entre el poeta aristócrata y la mística pueblerina, el discurso de la "visionaria" hizo emerger a la superficie de una "literatura" escrita la lengua "salvaje" de un mundo rural. Una organización subterránea era llevada a la luz del día, develando y multiplicando los recursos de una tradición campesina en la experiencia mística que nacía de ella. Al salir de su noche, es un pueblo campesino el que se expresa en el poema de gestos y visiones con que Catherine narra las escenas, para ella contemporáneas, de la vida de Jesús. Las inmensidades populares de las que se hace eco son indisociables de las "profundidades divinas" de que habla.

De diversas maneras, las vastas estructuraciones latentes del lenguaje se articulan siempre, como su lugar y su determinación, con el deseo y con la sorpresa del místico.

El cuerpo del espíritu

No basta con referirse al cuerpo social del lenguaje. La escritura del sentido es la letra y el símbolo del cuerpo. El místico recibe de su propio cuerpo la ley, el lugar y el límite de su experiencia. El monje "experimentado" que era Filoxeno de Mabboug no temía decir: "Lo sensible es la causa de lo conceptual; el cuerpo es la causa del alma y la precede en el intelecto".

Por eso la plegaria es ante todo un discurso de gestos. "¿Cómo orar? No es necesario utilizar muchas palabras –respondía Macario–. Basta con tener las manos alzadas." Arsenio, otro "Padre del desierto", se mantenía en pie por la tarde, volviendo la espalda al sol poniente; tendía sus manos hacia el Levante, "hasta que el nuevo sol iluminara su cara: entonces se sentaba". Su vigilancia física era el lenguaje del deseo, como un árbol en la noche, sin que fuera necesario añadir el ruido de las palabras.

No es más que un indicio. De todas las maneras, el místico "somatiza". Interpreta la música del sentido con el repertorio corporal. No juega solamente con su cuerpo. Es jugado por él, como si el piano o la trompeta fuese el autor y el ejecutante sólo fuera su instrumento. Al respecto, los estigmas, la levitación, las visiones, etc., develan e imponen leyes oscuras del cuerpo, notas extremas de una escala nunca inventariada por completo, nunca domesticada del todo, y que despertaría la exigencia misma de la que alternativamente es el signo y la amenaza.

Una proximidad peligrosa –peligrosa para sus testigos, pero todavía más para una sociedad–, en los límites de la experiencia vincula con frecuencia lo "místico" con lo "patológico". Entre la locura y la verdad, los lazos son enigmáticos y no constituyen una relación de necesidad. Pero es todavía más erróneo considerar el conformismo social como el criterio de la experiencia espiritual. El "equilibrio" psicológico responde a normas sociales (por lo demás cambiantes) que el místico pasa y repasa, a la manera en que Jacob atravesó el vado de Yabboq, tomado un momento en la otra ribera por el ángel nocturno.

Del "cuerpo profundo", y por él, nace sin duda el movimiento que finalmente caracteriza el lenguaje "místico": el de confesar algo esencial bajo el modo de una distancia. Su gesto es pasar de largo, a través de los "fenómenos", que siempre corren el riesgo de ser tomados por la "Cosa" misma.

En realidad, las manifestaciones místicas enuncian lo que Nietzsche también enfocaba ("Soy un místico –decía–, y no creo en nada") cuando remitía a un más allá que emergía en la palabra: "*Es spricht*", escribía ("eso habla"); un no-sujeto (ajeno a toda subjetividad individual) desmitifica la conciencia; las aguas de profundidades agitadas perturban su clara superficie. En *Sein und Zeit*, Heidegger también se refiere a un *Es gibt*, lo que no sólo quiere decir "hay" sino "eso da": hay algo dado que también es donante. Es de esta pérdida que llena de lo que habla Surin, por su parte, cuando pone su *Cántico espiritual* bajo el signo de un "niño perdido" y "vagabundo".

Feliz muerte, feliz sepultura
De ese amante en el Amor absorto
Que ya no ve ni gracia ni naturaleza
Sino sólo el abismo al que ha descendido.

Un itinerario desconcertante (habría que decir: desconcertado), de distancia en distancia, es el modo histórico bajo el que se insinúa y se manifiesta lo que también canta Tukaram, místico marathi del siglo XVII, al término de sus *Salmos del peregrino*, para dar sentido a sus itinerarios sobre las rutas de la India:

Voy a decir lo indecible
Vivo mi muerte
Soy de no ser.

LA MÍSTICA Y LAS RELIGIONES

En 1941, René Daumal escribía: "Acabo de leer sucesivamente textos sobre la bhakti, citas de autores jasídicos y un pasaje de san Francisco de Asís; le añado algunas palabras budistas y una vez más me impacta el hecho de que todo sea lo mismo" (*La mystique et les mystiques*). Pero ese singular de la mística, opuesto al plural de las religiones, ¿no se debe al hecho de que se trataba del mismo lector?

Por un lado, no existe ningún lugar de observación donde sea posible considerar la mística independientemente de las tradiciones socioculturales o religiosas, y por tanto aclarar "objetivamente" la relación que mantiene con esas tradiciones. Para "considerarla", no existe un punto de vista de Sirio. Todo análisis occidental, lo quiera o no, se sitúa en el contexto de una cultura marcada por el cristianismo. Por otro lado, la mística, tanto en la ciencia como en la experiencia occidentales, implica un distanciamiento de las adhesiones eclesiales. Ella designa la unidad de una reacción moderna y profana ante las instituciones sagradas. Estas dos coordenadas determinan el lugar de una reflexión actual sobre la mística y las religiones.

La pluralidad de las estructuras religiosas

Los trabajos asiáticos o africanos, aunque igualmente se refieran a *la* mística, restauran la pluralidad cuando reinterpretan la mística occidental en función de referencias que les son propias. Esta distancia entre análisis heterónomos hace aparecer diferencias que especifican tradiciones enteras y que pueden clasificarse según tres tipos de criterios.

Ante todo, la relación con el tiempo es decisiva. Ella distingue una tradición occidental de origen cristiana, fundada en un acontecimiento y por tanto en la pluralidad de la historia. La Antigüedad, o la civilización hindú, presenta una forma de mística más "henológica", caracterizada por el ascenso hacia el *Uno,* o por la porosidad del mundo: la historia está abierta a la realidad inmanente que ella recubre de apariencias. Algunas teologías corresponden a esa diferencia: una que coloca en el corazón del misterio una Trinidad; que establece por lo menos, entre Dios y el hombre, el corte de la creación y que considera a una comunidad como la forma privilegiada de la manifestación; la otra, orientada por el sol de un Principio único, anuncia en todo ser la difusión del Ser y destina cada uno a la no-distinción última.

En segundo lugar, las tradiciones que se refieren a una Escritura se diferencian de aquellas que dan la primacía a la Voz. Hay aquí (evocada

con poca frecuencia, porque ella misma rechaza el nombre de "mística") una espiritualidad de la Ley que, entre la trascendencia de Dios y la fidelidad del servidor, arroja la barrera de una "letra" que hay que observar: mística judía del salmo CVIII, mística nacida de un pudor que rehúsa al hombre la pretensión de "convertirse en Dios" y que establece "hijos" en el amor reverencial del Padre. Toda una tradición protestante mantiene esa inaccesibilidad del Dios prometido, pero no dado, a los creyentes, quienes son llamados pero no justificados. A esta tendencia se opone una mística de la Voz, es decir, de una presencia que se da en sus signos humanos y que eleva toda la comunicación interhumana invistiéndola realmente.

Por último, las experiencias y las doctrinas se distinguen según la prioridad que conceden a la visión (contemplación) o a la palabra. La primera corriente pone el acento en el conocimiento, la radicalidad del exilio, las iniciaciones inconscientes que liberan de la conciencia, la inhabitación del silencio, la comunión "espiritual": místicos "gnósticos" y místicos del *Eros*. La segunda relaciona el llamado con una praxis; el mensaje, con la ciudad y el trabajo; el reconocimiento de lo absoluto con una ética; la "sabiduría" con los intercambios fraternos: mística del *ágape*.

La unidad de un distanciamiento de las religiones

El interés por los místicos o la fascinación que ejercen implica otro tipo de relación con las religiones. Por cierto, en Occidente, el estudio actualmente no está tan determinado por la necesidad de defenderse contra iglesias hoy cada vez más minoritarias. Pero, por ello, se ve llevado a encarar el lenguaje místico como el símbolo –hasta la metáfora– de una "Esencia" oculta a reconocer filosóficamente o de un "sentido de la existencia" a elucidar en los conceptos de una sociedad que dejó de ser religiosa.

Desde ese punto de vista, la mística no es tanto una herejía o una liberación de la relación, como el instrumento de un trabajo que apunta a develar, *en* la religión, una verdad que ante todo estaría enunciada bajo el modo de un margen indecible respecto de los textos y de las instituciones ortodoxas, y que en adelante podría ser exhumada de las creencias. El estudio de la mística permite entonces una exégesis no religiosa de la religión. También da lugar, en la relación histórica del Occidente consigo mismo, a una reintegración que liquida el pasado sin perder su sentido.

Como la esfinge de antaño, la mística sigue siendo la cita de un enigma. Se la sitúa sin clasificarla. A pesar de las diferencias entre civilizaciones, se operan cruzamientos que, en Occidente, conceden a las tradiciones indias o budistas determinados prestigios espirituales y que, en Oriente, extien-

den las seducciones judías y cristianas a través de sus metamorfosis marxistas. Sin embargo, perdura algo irreductible, sobre lo cual se asienta la razón misma, cuyos fenómenos desmitifica al desplazar los mitos, pero con los que no purifica a una sociedad. Tal vez, entre el exotismo y lo "esencial", las relaciones jamás serán socialmente clarificadas. Y el desafío o el riesgo del místico es llevarlas a esa "claridad" que Catalina de Siena consideraba la marca postrera del espíritu.

BIBLIOGRAFÍA

Behr-Sigel, E., *Prière et sainteté dans l'Église russe*, París, 1950.

Brunner, E., *Die Mystik und das Wort*, Zurich, 1928.

Buber, M., *Les récits hassidiques*, trad. de A. Guerne, París, 1963 [trad. esp.: *Cuentos jasídicos: los maestros continuadores*, en *Obras completas*, Barcelona, Paidós].

De Certeau, M., *La fable mystique, XVI^e^-XVII^e^ siècle*, París, 1982 [trad. esp.: *La fábula mística, siglos XVI-XVII*, Madrid, Siruela, 2006].

Eliade, M., *Le chamanisme et les techniques de l'extase*, 2ª ed. aumentada, París, 1967 [trad. esp.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986].

Freud, S., *L'avenir d'une illusion*, trad. M. Bonaparte, reed., París, 1971 [trad. esp.: *El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu]; *Malaise dans la civilisation*, trad. C. Odier, París, 1934 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu].

Gardet, L., Anawati, G. C., *Mystique musulmane*, París, 1961.

Gorceix, B., *Flambée et agonie*, Sisteron, 1977.

Kolakowski, L., *Chrétiens sans Église. La connaissance religieuse et le lien confessionnel au XVII^e^ siècle*, trad. A. Posner, París, 1969 [trad. esp.: *Cristianos sin iglesia*, Madrid, Taurus, 1983].

Leclercq, J., *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París, 1957.

Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, 1960.

Morel, G., *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, París, 1960.

Nicholson, R. A., *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge, MA, 1921.

Orcibal, J., *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Bruselas/París, 1966.

Otto, R., *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad., París, 1951.

Ravier, A. (ed.), *La mystique et les mystiques*, París, 1965.

Ritter, H., *Das Meer der Seele*, Leiden, 1955.

Thomas, E. J., *The history of buddhist thought*, Londres, 1951.

Von Balthasar, H. U., *La gloire et la croix*, trad. de R. Givord y H. Bourboulon, 2 vols., París, 1965-1968.

Índice de nombres

Abelly, Louis, 135 n. 130
Acarie, Mme.: *véase* María de la Encarnación
Acosta, José de, 172
Adán, 113, 244
Agnès de Langeac (Inés de Jesús), 191
Aguirre, José Sáenz de, cardenal, 246
Agulhon, Maurice, 32 n. 20
Alberi, E., 133 n. 14
Alberigo, Giuseppe, 147 n. 46
Alciati, Francesco, 131
Alençon, Margarita de, 154
Alejandro II de Siria, 106
Al-Hallāj, 358
Allier, R., 302 n. 13
Alston, W. P., 63 n. 19
Altemps, Marc von Sittich, cardenal de, 133, 134
Álvarez, Baltasar, 175
Álvarez de Paz, J. (Diego), 175
Amboise, Georges d', cardenal, 150, 153
Ambrosio, san, 130, 131, 145
Amiraut, Moyse, 219, 227
Anawati, G. C., 365
André-Vincent, P., 33 n. 26
Ángela de Foligno, santa, 74, 175
Angélique de Saint-Jean, 243
Anne de Saint-Barthélemy, bienaventurada, 225
Anselmo, 286 n. 2, 289 n. 25
Apollis, Émile, 236, 245, 248 n. 81, 250 n. 83
Apolo, 107
Aquaviva (o Acquaviva), Claudio, 13, 169-175, 176 n. 14, 178-190, 210
Arande, Michel d', 154
Aretino, Pietro Bacci, 160
Argenson, marqués d', 318 n. 202
Argenson, Claude de Voyer d' (hermano de René), 290, 291 n. 38, 292, 303, 306 n. 146, 309, 314, 321, 322
Argenson, Jacques d', 290, 305
Argenson, Louis y Pierre d', 290
Argenson, Madeleine d', 290, 321
Argenson, René de Voyer d', 17, 18, 285-322
Argenson, René de Voyer d' (hijo del precedente), 290, 303, 312, 321, 322
Argombat, Jean d', 190, 191
Ariès, Philippe, 233
Ariosto, Ludovico, 311
Aristóteles, 131, 271, 274, 275
Arnauld, Antoine, 70, 110 n. 43, 203, 205, 228, 246, 247, 252
Aron, Raymond, 54 n. 6
Arsenio, 361
Arteche, J. de, 238
Astarté, 106, 110
Astruc, Jean, 48 n. 72
Atkinson, G., 198 n. 66
Atlas, 277
Attichy, Achille Doni d', 190
Aubin, Catherine, 345
Aubry, Nicole, 343
Auger, Edmond, 161, 165, 167, 168
Agustín, san, 39 n. 43, 203, 225, 237, 241, 243, 247, 249

Auvray, Paul, 48 n. 72
Auzoles de Lapeyre, Jacques d', 307 n. 155
Ayamonte, marqués de, 139

Bacqueville de La Potherie, Claude-Charles Le Roy de, 107
Baczko, Bronislaw, 27 n. 3
Bade, Josse, 158
Bagot, Jean, 219
Bail, Louis, 208
Baïole, Jean-Jérôme, 190
Baix, F., 161 n. 37
Balthasar, Hans Urs von, 365
Balzac, Jean-Louis Guez, señor de, 230, 308 n. 156
Barbier, Alfred, 287 n. 7, 289 n. 21, 318 n. 200
Barcos, Martin de, 246, 247
Bardoux, 338
Barnes, Annie, 236
Baroni, V., 233
Barry, Paul de, 186
Barthes, Roland, 262 n. 11
Baruzi, Jean, 347, 353
Bascapé, Carlo, 127, 133, 139
Bastel, Heribert, 33 n. 25
Bataillon, Marcel, 33 n. 26, 277 n. 16
Baudet, H., 198 n. 66
Baudin, 63, 81 n. 54, 93
Bayle, Pierre, 45, 47, 50 n. 77
Beauchamp, Paul, 56 n. 8
Becker, P.-A., 155 n. 19
Béda, Noel, 150, 152, 156, 157
Behr-Siegel, Elisabeth, 365
Bellarmin: *véase* Roberto Belarmino
Bellintani, Matthias, 165, 167
Bellinzaga, Isabella (o Elisabella), 70, 189, 309
Belmon, C., 153 n. 15
Belmont, Nicole, 37 n. 34
Bendiscioli, M., 138 n. 28
Bénichou, Paul, 188 n. 40, 230
Ben Meir, Samuel, 224
Benoist, René, 161, 164 n. 53, 168
Benoît de Canfield (o Canfeld), 151, 165
Benzoni, Girolamo, 277 n. 13
Bergson, Henri, 87, 347, 349, 353
Bernard de Lairvaux, san, 73
Bernard-Maître, Henri, 72 n. 27, 152 n. 12, 155 n. 22, 173 n. 6
Bernier, Claude, 190, 192
Bernières, Jean de, 311
Berra, L., 131 n. 7
Bertolotti, A., 130
Bérulle, Claude de, 286 y 310
Bérulle, Jean y Marie de, 286
Bérulle, Pierre de, cardenal, 33, 66, 127, 191, 217, 223-226, 244, 252, 309-310
Besançon, Alain, 340 n. 27
Besson, J., 248, 81 n. 55
Beugnot, M., 33 n. 24
Bibaut, Guillaume, 152
Bidaud, 287 n. 10, 321
Billy, Jean, Jacques y Geoffroy de, 161
Binet, Étienne, 186, 189
Binius, Severinus, 307 n. 152
Bitterli, Urs, 275 n. 11
Blanchet, André, 79 n. 47
Blanchot, Maurice, 263 n. 12
Blanckaert, Claude, 20
Blet, Pierre, 197 n. 65, 211 n. 94
Blois, Louis de, 161
Blondel, Maurice, 66, 67, 76 n. 39, 79, 80, 89-91, 347
Blondo, Giuseppe, 174 n. 8
Boas, Franz, 99
Bochart de Champigny, Jean, 302, 320
Bodin, Jean, 337, 338, 345
Boguet, Henri, 339, 340 n. 25, 343
Bohyre, Arnauld, 191
Bois, Paul, 36 n. 33
Bona, Giovanni, cardenal, 248
Bonet, Jean, 190
Bongain, Michel, 152
Bonnefons, 306 n. 147
Bonnefoy, J.-F., 152 n. 11
Bonnet, Serge, 39 n. 41, 42 n. 52
Bonomi, Gian Francesco, 127
Bontemps, Légier (o Léger), 168
Bordier, Paul-Henri, 40 n. 45
Borgia: *véase* Francisco de Borgia
Borromeo, familia, 129, 130, 133, 134
Bosch, Hieronymus, 283
Bossuet, Jacques Bénigne, 66, 70, 74 n. 34, 85 n. 72, 128, 137 n. 25, 204 n. 74, 206 n. 79
Botero, Giovanni, 146
Botticelli, Sandro, 32 n. 21
Botto, B., 141 n. 33

Bouchard, Gérard, 36 n. 31, 37 n. 36
Boucher, Jean, 219
Bouchet, Jean, 158
Bouchu, 332
Bouhours, Dominique, 205 n. 78, 208
Boulard, François, 41
Bourbon, Jean de, 151
Bourbon, Renée de, 150
Bourdaloue, Louis, 69, 70, 94 n. 104, 205, 208
Bouvot, F., 329 n. 10
Brant (o Brandt), Sébastien, 158
Brantôme, Pierre de Bourdeilles, abate de, 160
Bredvold, Louis I, 48 n. 72
Bremond, André, 81 n. 56
Bremond, Henri, 12, 19, 20, 65, 66, 69, 71 n. 25, 73 n. 30, 77 n. 41, 79 n. 47, 222, 347
Brentano, Clemens, 361
Bretagne, Marie de, 150, 197 n. 63, n. 64 y n. 65
Bretonneau, G., 154 n. 17
Brézé, Urbain de Maillé, marqués de, 289
Briçonnet, Guillaume, 154, 155 n. 19, 286
Brisacier, Laurent de, 304 n. 128, 311 n. 176
Brossier, Marthe, 338, 343, 345
Brou, Alexandre, 78
Broutin, P., 134 n. 17
Brown, Homer O., 99 n. 2, 100 n. 5, 114 n. 51
Brunet, Claude, 307 n. 153
Brunner, Emil, 365
Bruno, san, 152
Bruno, Giordano, 45 n. 61, 146
Bry, Théodore de, 102, 103
Buber, Martin, 365
Bucher, Bernadette, 102 n. 11
Buck, J.-M. de, 161 n. 37
Budé, Guillaume, 154
Buisson, F., 168 n. 62
Bureau, Michel, 150
Bus, César de, 127, 159, 166
Busson, Henri, 234
Buxtorf, Jan, 229

Calunga, 98
Calvet, Jean, 313 n. 182
Calvino, Jean, 38 n. 39, 157, 158, 218, 227, 228
Câmara, Luis Gonçalves da, 180
Câmara Cascudo, Luis da, 280 n. 20
Campeau, Lucien, 184 n. 29
Camus, Jean-Pierre, 92, 219
Canigiani, A., 127, 159
Canossa, Louis, 153
Capiton, W., 154
Cappel, Louis, 229
Caracciolo, A., 160
Carafa, Carlo, cardenal, 132
Carey-Rosett, L., 307 n. 149
Carité, Maurice, 93 n. 100
Carlos V, 137
Carlos Borromeo, santo, 13, 19, 20, 127-129, 131, 134, 139, 140, 144, 145, 147, 160
Caroli, Pierre, 154
Carrière, V., 162 n. 42, 164 n. 51
Carvajal, Luis de, 156
Casaubon, Isaac, 107
Casolo, Giacomo, 310
Cassirer, Ernst, 50
Castel, Louis-Bertrand, 200
Castiglione, Baldassare, 311
Catalina de Génova, santa, 74, 175, 191, 223
Catalina de Siena, santa, 160, 309
Cattaneo, E., 134 n. 15, 136 n. 23, 146 n. 36
Caulet, François-Étienne de, 249
Caussade, Jean-Pierre de, 201, 208
Caussin, Nicolas, 187 n. 37
Caux, de, 304
Cavalcanti, M. B., 145 n. 43
Cavallera, Ferdinand, 66 n. 5, 67, 73 n. 33, 78, 92 n. 92
Céard, Jean, 274 n. 10
Ceccotti, Giovanni Battista, 189
Célier, L., 132 n. 11
Ceneau, Robert, 154
Ceyssens, Lucien, 246 n. 65, 250 n. 83
Champeils, Léonard, 190
Champion, P., 160 n. 32, 192, 193, 201
Champlain, Samuel, 99 n. 3, 112
Chappuys, Gabriel, 161
Charcot, Jean Martin, 353
Chardon, Louis, 67 n. 10, 77, 78, 82-84, 208
Charlet, Étienne, 176, 189
Charpentrat, Pierre, 187 n. 39
Charron, Pierre, 219, 220, 234

Chaunu, Pierre, 42, 206 n. 81, 234, 236 n. 1
Chaussy, Dom, 150 n. 4
Chauveau, P., 180, 192
Chauveton, Urbain, 277 n. 13
Cheffontaine, Christophe de, 167
Chenu, Marie-Dominique, 28 n. 6
Chéruel, 289 n. 21, n. 24 y n. 26, 290 n. 28, 317 n. 199, 322
Chézard de Matel, Jeanne, 191
Chinard, Gilbert, 103 n. 11
Cholvy, Gérard, 35 n. 28
Cicerón, 131
Claeys Bouuaert, F., 162 n. 40
Claude d'Abbeville, 215
Claude La Colombière, san, 208, 209 n. 87
Claudel, Paul, 81 n. 55
Clavius, Christophe, 200
Clemente VIII, papa, 130, 172
Clérée, Jean, 150, 151
Clichtove, Josse, 156
Cloyseault, E., 127
Cluniac, Pierre, 190, 192
Cochois, Paul, 225, 234
Codina Mir, Gabriel, 185 n. 32 y n. 34
Coemans, Auguste, 173 n. 6
Cognet, Louis, 182 n. 24, 195 n. 60, 227, 234-236, 240 n. 30, 244 n. 53 y n. 57, 246
Colet, P., 232
Colonna, Fabricio, 129
Colvener, 307 n. 152
Cómodo, emperador romano, 100 n. 8
Constantino, emperador romano, 243
Constantin de Barbanson, 358, 359
Contenson, Guillaume de, 208
Conti, Armand de Bourbon, príncipe de, 302 n. 110
Coqueret, Jean, 305, 307 n. 150
Cornand de la Croze, Jean, 204
Cornet, Nicolas, 305
Cornu, Pierre, 156
Coste, Pierre, 306 n. 147, 307 n. 148
Courcelle, Pierre, 60 n. 15
Courel, François, 193 n. 55, 195 n. 60
Cousturier, Pierre, 152
Cotin, Charles, 219
Coton, Pierre, 70, 175 n. 12, 176, 182, 188, 189, 191, 222
Cotreau, Jean, 164, 166
Coulon, 245
Coumet, Ernest, 201 n. 71
Coyssard, Michel, 160, 161, 168
Craig, John, 48 n. 70
Crapulli, Giovanni, 46 n. 63
Crasset, Jean, 72, 202, 207, 208
Crescenzio, Alessandro, cardenal, 306 n. 144
Crivelli, G., 131 n. 3
Cipriano, san, 131
Cyrano de Bergerac, Savinien de, 337

Dabillon, André, 190
Daeschler, René, 69 n. 17, 96 n. 110, 208 n. 85
Dagens, Jean, 20, 309 n. 169
Daillé, Jean, 217, 218
Dainville, François de, 168
Dangles, Bernard, 190
Daniel, Gabriel, 31
Daumal, René, 363
David, 310
David, Madeleine V., 234
Davis, Natalie Zemon, 40 n. 44
De Angelis, Bernardo, 170
Delcambre, Étienne, 191 n. 50, 326
Del Río, Martín, 333
De Luca, Giuseppe, 71, 72 n. 27, 80 n. 52
Delumeau, Jean, 33 n. 23, 36 n. 33, 40 n. 46, 130 n. 2, 160 n. 31, 231
Demoustier, Adrien, 173 n. 5, 183 n. 27
Denys el cartujo, 152, 160
Deroo, A., 136 n. 22, 140 n. 32, 144 n. 38
De Rosa, Gabriela, 35 n. 29
Derrida, Jacques, 55 n. 7, 107 n. 36, 116 n. 55, 360
Descartes, René, 16, 47, 219, 221, 234, 249, 334 n. 19
Des Caurres, Jean, 168
Desgabets, Robert, 249 n. 79
Desné, Roland, 21
Desroche, Henri, 41 n. 49
Dhotel, Jean-Claude, 199 n. 67, 345 n. 34
Diana, 106, 110
Dibon, Paul, 48 n. 71
Diego de Jesús, 60
Dijksterhuis, E. J., 249 n. 80
Dinouart, Joseph, 193 n. 53
Dion, Roger, 227 n. 17

Dognon, R., 232
Donatello, Donato, 279
Doré, Pierre, 16, 167
Dorival, Bernard, 247 n. 72
Douglas, Mary, 341 n. 28
Driedo, Jean, 156, 157
Dubarle, Dominique, 59 n. 12
Du Bos, Charles, 67
Dubuisson-Aubenay, F., 197 n. 64
Duby, Georges, 29 n. 12, 281 n. 21
Du Cange, Charles, 199
Du Chesne (o Duchesne), André, 155
Duchesne, Louis, 71
Duchet, Michèle, 99 n. 3
Dudon, Paul, 74 n. 34, 92 n. 92
Du Duc, Fronton 199 n. 68, 307 n. 152
Du Fail, Noël, 197 n. 64
Du Fossé, Pierre Thomas, 208
Dufournel, Loys, 311 n. 177
Du Jarric, Pierre, 198 n. 66
Du Mas (o Dumas), Pierre, 151
Du Mont (o Dumont), Paul, 161
Dumoulin (o Du Moulin), Pierre, 218
Duplessis-Montbard, Christophe, 304 n. 128, 307 n. 150, 311 n. 176, 312
Duplessis-Mornay, Philippe, 219
Dupront, Alphonse, 30 n. 14, 31, 50 n. 77, 62 n. 18, 114 n. 50, 141 n. 33, 164 n. 54, 216, 228, 234, 323, 325
Dupuyherbault, Gabriel, 161, 167, 168
Durand, Jeanne E., 64 n. 1
Durkheim, Émile, 117 n. 56, 347
Du Sault, Nicolas, 188, 192, 239
Du Tertre, Jacques, 190, 191
Duval, André, 226
Du Verdier, Antoine, 160

Eckhart, Meister, 348, 359, 365
Eliade, Mircea, 348, 365
Elías, 82
Elton, G. R., 55 n. 6
Emmerich, Catherine (Anne-Catherine), 361
Enrique IV, 182, 183, 211
Épernon, Bernard, duque d', 289, 317
Epicteto, 59
Épinac, Pierre d', 163
Erasmo, 40 n. 44, 44, 46, 72, 152, 259
Espence, Claude d', 163, 167
Estaing, François d', 153
Estienne, Antoine, 161
Étienne, J., 156 n. 24
Eva, 110, 113

Fabre, Daniel, 29
Farel, Guillaume, 154
Farina, orden de los Umiliati, 143
Favre, Pierre, bienaventurado, 16, 52, 152, 155, 257, 260 n. 7, 261
Febvre, Lucien, 155 n. 19, 343 n. 30
Fénelon, François de Salignac de La Mothe, 48, 66, 70, 74 n. 34, 77 n. 41, 78, 97, 205, 206, 228, 311, 313
Fenton, W. N., 99 n. 2 y n. 3, 107 n. 29, 110 n. 44, 115 n. 54, 118 n. 58
Féret, P., 186 n. 36
Fernand, Charles, 151
Ferry, Paul, 217
Féry, Jeanne, 343
Ficino, Marsilio, 160
Fieux, M^or^ de, 250
Filippo Neri, san, 136
Flandrin, Jean-Louis, 37 n. 34
Flavin, Melchior de, 165
Fleury, Claude, 232
Flory Elisabeth, de soltera Blondel, 79 n. 47, 93 n. 100
Fonteneau, Dom, 289 n. 21, 318 n. 200
Fonteneil, 317 n. 198
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 122, 123 n. 64
Foucault, Michel, 29 n. 10, 57 n. 9, 243, 337, 340 n. 26
Fouqueray, Henri, 166 n. 57, 182 n. 24 y n. 26
Fraisse, Simona, 294 n. 59
Francastel, Pierre, 32 n. 21
Francheville, Catherine de, 197
Francisco I, 150
Francisco de Asís, san, 363
Francisco de Borgia, san, 165
Francisco de Paula, san, 151, 156
Francisco de Sales, san, 65, 66, 78, 82, 83, 86, 131, 132, 191, 201, 217-219, 222-226, 232, 308
Francisco Javier, san, 261
François, Michel, 30 n. 14, 162 n. 38, 163 n. 45

Françon, Marcel, 280 n. 20
Freud, Sigmund, 11 n. 4, 57 n. 9, 117 n. 56, 347, 348
Froye, Jacques, 161
Fuchs, Hans-Jürgen, 39 n. 43
Fumaroli, Marc, 47 n. 65
Fumée, Martin, 151, 277 n. 13
Furetière, Antoine, 109 n. 42

Gabriel-Maria, bienaventurado, 152
Gadamer, Hans-Georg, 26 n. 2
Gagliardi, Achille, 70, 189, 309, 310
Gaiffier, Baudouin de, 199 n. 68
Galesino, Pietro, 141
Galle, Cornélis y Théodore, 180 n. 19
Gallio, Tolomeo, cardenal, 132
Garasse, François, 237
Gardet, Louis, 365
Garin, Eugenio, 146 n. 44
Garrigou-Lagrange, Réginald, 67, 77 n. 40
Gassendi, Pierre Gassend, llamado, 47
Gastoué, A., 168 n. 63
Gaufridy, Louis, 343
Gaultier, René, 192
Gautier, Jean, 67 n. 12
Gay, Francisque, 65 n. 1, 66 n. 6, 79 n. 49, 82 n. 59, 93 n. 100
Gerson, Jean, 167
Gertrudis d'Helfta, santa, 175
Gesualdo, Fabricio, 129
Ghislieri, Michele, cardenal, papa Pío V, 187
Giberti, Gian Matteo, 135
Gibieuf, Guillaume, 307 n. 50
Gilmont, Jean-François, 180 n. 21
Ginzburg, Carlo, 38 n. 39, 234
Giorgi, Rubina, 51 n. 1
Girard de Villethierry, Jean, 232
Giussano, Giovanni Pietro, 127
Glapion, Jean, 151
Glaumeau, Jean, 164 n. 52
Gliozzi, Giuliano, 114 n. 50
Godeau, Antoine, 127
Godet, M., 149 n. 1
Goethe, Johann Wolfgang von, 280 n. 20
Goguet, 99 n. 3
Goldmann, Lucien, 234, 246 n. 61, 251-253
Goldwell, Thomas, 136
Gomara, Francisco López de, 267, 277 n. 13
Gontery, Jean, 218
Gonzaga, Cesare, 129
Gonzaga, Ercole, cardenal, 132
Gonzaga, Margherita, 129
González de Santalla, Tirso (o Thyrse), 205, 246
Gorceix, Bernard, 365
Gormaz, Juan Bautista, 210
Grammont, monseñor de, 128
Grandet, 305 n. 138
Grandmaison, G. de, 193
Grandmaison, Léonce de, 73, 74, 180 n. 19, 195 n. 60
Granero, J.-M., 155 n. 22
Granger, Gilles-Gaston, 10 n. 3
Granvelle, Antoine Perrenot, cardenal de, 163 n. 44
Green, John Richard, 82
Green, Julien, 355
Gregorio XIII, papa, 139
Gretser, Jakob, 179 n. 17, 307 n. 152
Griffiths, R., 80 n. 52
Gringore, Pierre, 158
Griselle, E. C., 205 n. 78, 238 n. 19
Groethuysen, Bernard, 234
Grotius, Hugo, 107, 219, 229
Guarnieri, R., 72 n. 27
Gueffault, Jeanne, 286
Guénon, René, 347
Guettgemans, Erhardt, 58 n. 11
Guevara, Antonio de, 160, 161
Guibert, Joseph de, 96 n. 110, 169 n. 1, 175 n. 11, 182 n. 24, 196 n. 61
Guillaume, G., 155 n. 19
Guilliaud, C., 163
Guilloré, François, 201, 204, 208
Guitton, Georges, 197 n. 64, 211 n. 94
Gusdorf, Georges, 49 n. 74
Gutton, Jean-Pierre, 40 n. 44
Guy, Jean-Claude, 96 n. 111
Guyon, Jeanne-Marie Bouvier de La Motte, madame, 70, 74 n. 34, 311

Habermas, Jürgen, 26
Hacqueville, Nicole de, 150
Hamel, E., 201 n. 72, 231
Hamon, A., 195 n. 60
Hamon, M., 248
Hanotaux, Gabriel, 322

Harent, S., 195 n. 60
Harphius, Henri, 152, 160
Hartog, Curt, 114 n. 51
Hartog, François, 270 n. 4
Harwood, Jonathan, 10 n. 3
Haubert, M., 196 n. 62
Hauser, Henri, 144 n. 37, 157 n. 26
Hayneufve, Julien, 187, 239
Héduit, J., 197 n. 65
Hegel, G. W. F., 48, 116 n. 55
Heidegger, Martin, 362
Heiler, Friedrich, 347
Hélyot, Claude y Marie, 202, 208
Hennequin, J., 187 n. 38
Hermant, Godefroy, 305 n. 140
Hermes, 106, 107
Heródoto, 108 n. 37, 270, 271, 273
Herskovits, M. J., 360
Hézard, 168 n. 62
Hillenaar, H., 205 n. 77
Hirsch, E., 234
Hobbes, Thomas, 39, 230
Hocquincourt, 250
Hoffée (Hoffaeus), Paul, 172, 173, 176
Hogden, Margaret, 115 n. 53
Horric de Beaucaire, 290 n. 33, 322
Horus, 106, 107
Hosius, Stanislaus, cardenal, 132
Houssaye, 286 n. 3
Huby, Vincent, 192, 193, 202
Huet, Pierre-Daniel, 50 n. 77, 113, 114, 234
Hügel, Friedrich von, 347
Huijben, J., 160 n. 33
Huppert, George, 43 n. 54
Hurault, Christophe, Elisabeth y Jean, 286
Hurter, 307 n. 152
Huxley, Aldous, 347
Hyde, T., 106

Ibn' Ata' Allah, 356
Ignacio de Loyola, san, 16 n. 8, 17, 155, 257, 261, 264
Inés de Saint-Paul, 247
Irsay, Stephen d', 166 n. 58
Isaías, 310 n. 174
Isambert, 89, 91 n. 90
Ischolas, 279
Isis, 104, 106, 110
Iversen, Erik, 107 n. 34

Jacob, 94, 118, 352, 362
Jacquinot, Barthélemy, 191
Jacquinot, Jean, 190
James, William, 347
Jansenius, 45 n. 59, 236, 237, 243 n. 51, 244, 246, 335
Jarry, A., 223
Juan de la Cruz, san, 75, 147, 193, 252, 359
Jean Eudes, san, 70, 210 n. 90
Jean-François Régis, san, 197 n. 64
Jeanne de Chantal, santa, 225
Jerjes (Jerjes I de Persia), 339
Juana de los Ángeles, 16
Juana la Evangelista, 197
Jeanneret, Michel, 44 n. 56
Jedin, Hubert, 135 n. 2, 139 n. 29, 147 n. 48
Jiménez Berguecio, Julio, 195 n. 60
Job, 291, 310 n. 174
Jobert, Louis, 193 n. 51
José, 360
Jouenneaux, Guy, 150, 151
Jourdain, Charles, 305
Jourdain, Raymond, 158
Juan de San Tomás, 206
Judde, Claude, 201, 208
Julia, Dominique, 35 n. 29, 37 n. 35
Julien Eymard d'Angers, 186 n. 37
Jung, Carl Gustav, 347

Kagel, Mauricio, 272
Kälin, Kaspar, 107, 115
Kelley, Donald R., 43 n. 53
Keohane, Nannerl O., 39 n. 43
Kerbiriou, L., 197 n. 64
Kériolet, Pierre de, 197
Kerlivio, Louis Eudo de, 197
Kodale, Klaus M., 39 n. 43
Kolakowski, Leszek, 33 n. 25, 49 n. 75, 188 n. 42, 206 n. 79, 223, 234, 365
Kraus, 313 n. 182
Kraus, Hans-Joachim, 48 n. 72, 234, 313 n. 182
Kuentz, Pierre, 46 n. 62, 185 n. 32
Küng, Hans, 150

Labadie, Jean, 190
La Barrière, Jean de, 152, 165
Labat, Jean-Baptiste, 107
Labauche, L., 79 n. 47

La Boderie de, hermanos, 161, 168
La Boétie, Étienne de, 283
La Brière, P. de, 305, 136
La Brosse, Gilbert de, 161
Labrousse, Ernest, 28 n. 7
La Chaise (o Chaize), François de, 210, 211 n. 94
La Chausse, Michel-Ange de, 106
La Colombière: *véase* Claude La Colombière
Lacombe, Olivier, 347
Lacroix, Jacques, 29 n. 11
Ladrière, Jean, 63
Lafitau, Joseph-François, 12, 13, 19, 20, 99-123
La Font, Barthélémy y Hélène, 286
Lafont, Robert, 29 n. 11
La Force, Auguste-Armand, duque de, 322
La Force, Jacques Nompar de Caumont, duque de, mariscal, 287
La Haye, F. C. de, 309 n. 165
La Hontan, Louis Armand de Lom d'Arce, barón de, 112
Laínez, Diego, 166, 181
Lajeunie, E.-J., 234
Lallemant, Louis, 66, 70, 92 n. 92, 188, 192-195, 231
Lambert, 291 n. 36, 305 n. 143, 318 n. 202
Lamennais, Félicité Robert de, 81
La Mothe-Houdancourt, Philippe de, mariscal, 288, 289 n. 21, 314
La Mothe le Vayer, François de, 215, 219
Lancelier, N., 162
Lancre, Pierre de, 191, 336, 339 n. 24, 343, 344 n. 32
Landucci, Sergio, 109 n. 40
Lansperge, Jean-Juste, 160
La Piletière, Jean-Joseph de, 197 n. 65
La Place, de, 305 n. 140
Laplanche, François, 234
La Puente, Luis de, 175 n. 12, 200 n. 70, 232
La Rochefoucauld, François, duque de, 47
La Rue, Charles de, 205 n. 78
Las Casas, Bartolomé de, 33 n. 26, 277
La Taille, Maurice de, 353
Laubardemont, Jean Martin, barón de, 329 n. 10, 332, 333
Launoy, Jean de, 305 n. 138
La Vallée-Poussin, Louis de, 347
Le Bras, Gabriel, 35, 41
Lebreton, Jules, 72, 89, 93, 94, 95
Le Brun, Jacques, 29 n. 9, 182 n. 24, 204 n. 74, 206 n. 79, 210 n. 90, 327 n. 7, 322 n. 14
Lebrun, François, 37 n. 34
Leclercq, Jean, 365
Le Fèvre de la Boderie, 168
Lefèvre, F., 98 n. 116
Lefèvre d'Étaples, Jacques, 152, 154, 155, 158
Leganez (o Leganès), marqués, de 287
Le Gaudier, Antoine, 75
Legendre, Pierre, 232
Le Goff, Jacques, 28 n. 6, 29 n. 12, 49, 234
Le Hir, Yves, 44 n. 56
Leibniz, G. W., 46-48, 90
Le Jeune, Paul, 201
Lemaistre, Antoine, 248.
Lemay, Edna, 99 n. 3, 121 n. 61
Le Nobletz, Michel, 197 n. 64
Léonard, E., 190, 231, 234
Leónidas, 279
Léry, Jean de, 102-104, 215, 271 n. 5, 272, 277, 278
Lessius, Leonard, 175 n. 12
Lestocquoy, J., 163 n. 46
Lestringant, Frank, 102 n. 11, 278 n. 19
Le Tellier, Michel, 287, 289, 302 n. 110
Letourneau, 305 n. 138
Leturia, Pedro de, 171 n. 2
Le Veneur, Jean, 153
Levi, A., 188 n. 40, 234
Lévi-Strauss, Claude, 120, 122
Lévy-Bruhl, Lucien, 347
Lewis, Geneviève, 249 n. 80
Lhermitte, J., 191 n. 50
Lía, 279
Lippomano, Louis, 160
Lipse, Juste, 106
L'Isle, Jean de, 197
Livia, 279
Llaneza, M., 161 n. 37
Loisy, Alfred, 71 n. 25, 73 n. 30, 87 n. 80, 88 n. 82, n. 83 y n. 84, 191 n. 48
López de Gomara: *véase* Gomara, Francisco López de
Lortz, Joseph, 138 n. 28, 215
Lossky, Vladimir, 365
Lotman, Yuri, 270 n. 3

Lottin, Alain, 37 n. 34, 187 n. 39
Luis XIII, 285
Luis XIV, 210
Luis de Gonzaga, san, 189
Luis de Granada, 128, 144, 145 n. 39, 146, 161, 308
Lovy, A.-J., 155 n. 19
Lubac, Henri de, 80 n. 53, 186 n. 35, 188 n. 42, 234, 244 n. 56, 338 n. 23
Luckmann, Thomas, 39 n. 41
Lucrecio, 131
Lukacs, Ladislaus, 164 n. 50
Lundberg, Mabel, 171 n. 2
Lutero, Martín, 36 n. 33
Luzvic, Étienne, 210

Mabillon, Jean, 47 n. 65, 150 n. 5
Macario, 361
Machado de Chávez, Juan, 308
Machault, de, 316 n. 195
Maquiavelo, Nicolás, 230
Magdalena de Jesús, 225, 226
Magdalena (o María Magdalena) de Pazzi, santa, 175, 223
Madeleine de Saint-Joseph, 225
Maffei, Gia Pietro, 179
Maggio, Lorenzo, 175, 182
Magno, 311
Maillard, Olivier, 150, 151
Maioli, G., 130 n. 1, 143 n. 36
Maistre, Joseph de, 72
Malaval, François, 205, 311
Maldonado, Juan de (Maldonat, Jean), 136 n. 23, 172, 218
Malebranche, Nicolas, 219
Mallet-Joris, Françoise, 323
Manare, Olivier (Oliverius Mannaerts), 165
Mandrou, Robert, 17, 19, 30 n. 13, 323-324, 326-332, 334-337, 340, 341 n. 32
Manessier, 305 n. 140
Mannheim, Karl, 27, 57 n. 10
Manning, Henry, cardenal, 66
Mantegna, Andrea, 32 n. 21
Marchand, 152 n. 12
Marcora, C., 131 n. 5, 140 n. 31
Maréchal, Joseph, 353
Margarita de Santa Ágata, 197
Marguerite-Marie Alacoque, santa, 209
María de la Encarnación, santa, 225, 226
María de Valencia (Marie Teysonnier), 191
Marillac, Michel de, 307 n. 150
Marin, Louis, 46 n. 60, 47 n. 66, 58 n. 11, 282 n. 23
Marolles, Michel de, 287 n. 11
Marrier, Martin, 308
Marsile, H., 197 n. 63
Martimort, Aimé-Georges, 43 n. 53
Martin, Henri-Jean, 48 n. 58, 197 n. 64, 353
Martin, Victor, 162 n. 41
Martin-Chauffier, Louis, 197 n. 65
Martiribus, Bartolomeo de (o Bartolomé de los Mártires), 134, 145, 163
Marwick, M. G., 341 n. 28
Massieu, Christian, 156
Massignon, Louis, 353
Matheron, Alexandre, 47 n. 69
Mathorez, J., 159 n. 29
Maunoir, Julien, bienaventurado, 196, 197 n. 64
Mazarin (Giulio Mazzarini), cardenal, 289, 301
McKee, Denis, 37
McLennan, John Ferguson, 110 n. 44
Medici, Gian Angelo de, papa Pío IV, 129
Medici, Margherita de, 129
Meinecke, Friedrich, 31 n. 19
Melançon, A., 184 n. 29
Mendoça, Hernando de, 173
Menot, Michel, 151 n. 9
Mercurio, 108, 157
Mercurian, Éverard, 70, 173 n. 5, 175 n. 11
Mersenne, Marin, 219, 231
Mesa, Jean de, 180 n. 19
Meyer, A. de, 151 n. 7, 235
Mézeray, François Eudes de, 46
Michaëlis, Sébastien, 343
Milley, Claude-François, 201
Mirri, F. S., 48 n. 72
Moisés, 11 n. 4, 113, 114
Molière, 119
Molinos, Miguel de, 204
Mollat, Michel, 40 n. 44
Mols, R., 147 n. 48
Monbrun, 77-79
Mongrédien, Georges, 344 n. 33
Monnier, Hilarion, 248 n. 77

Montaigne, Michel Eyquem de, 9 n. 2, 17, 19, 21, 59, 219, 220, 269-275, 277, 278, 280-283
Montfaucon, Bernard de, 106
Montherlant, Henry de, 235
Moore, E., 99 n. 3, 107 n. 29, 110 n. 44, 115 n. 54, 118 n. 58
Morangis, de, 302
Moro: *véase* Tomás Moro
Moreau, Pierre-François, 47 n. 69
Morel, Georges, 365
Morone, Giovanni, cardenal, 132, 135
Moser, Walter, 112 n. 48
Mours, S., 234
Mousnier, Roland, 313 n. 183, 317 n. 196, 321, 331 n. 12 y n. 13, 333 n. 16
Müller, J., 187 n. 38
Mürner, Thomas, 158

Nacquart, M., 215
Nadal, Jérôme, 180, 194
Nédoncelle, Maurice, 20
Nève, J., 151 n. 9
Neveu, Bruno, 45 n. 61, 47 n. 64
Newman, John Henry, 65, 72
Nicolas, Armelle (la buena Armelle), 197, 202
Nicolás de Cusa, 59, 154
Nicolazic, 197
Nicole, Pierre, 85 n. 72, 110 n. 43, 204, 205, 247, 252
Nietzsche, Friedrich, 116, 231, 362
Noailles, Charles de, 304, 308
Noailles, Louis-Antoine de, cardenal, 74 n. 34
Noris, Enrico de, cardenal, 248
Nouet, Jacques, 239
Noulleau, Jean-Baptiste, 83
Novelli, A., 147 m. 47

Olender, Maurice, 21
Olier, Jean-Jacques, 70, 82, 217, 222, 307
Oliva, Jean-Paul, 197, 210
Orcibal, Jean, 166 n. 59, 206 n. 80, 234-236, 237, 238 n. 13, 329, 335, 365
Orléans, Madeleine d', 150
Orléans, Pierre-Joseph d', 189 n. 44
Ormaneto, Niccolò, 135, 136
Ormesson, Olivier Lefèvre d', 289 n. 21, 322 n. 14
Orozco, Alfonso de, bienaventurado, 308
Ory, Matthieu, 158
Osiris, 106
Osorio, Jerónimo, 277 n. 13
Otto, Rudolf, 347, 365
Oudot de Dainville, M., 164 n. 51

Palafox, Jean de, 192
Pantagruel, 281
Parceval, Jean, 152
Paris, Louis, 305 n. 138
Pascal, Blaise, 31, 39 n. 43, 47, 59, 70, 219, 232, 247
Pascal, Jacqueline, 247
Pascal, P., 240 n. 29
Pasquier, E., 164 n. 53
Passart, Flavie, 247
Pastor, Ludwig von, 134 n. 16, 144
Patrizi, Francesco, 145 n. 43
Pablo, san, 145
Paulmy, René de, señor de Dorée, 287
Pavillon, Nicolas, 249
Peeters, Louis, 89, 91, 92
Pedro Mesías, 161
Pelletier, Jean, 165
Pépin, Guillaume, 151
Pérez de Lara, Alfonso, 308 n. 158
Périon, Joachim, 165
Petau, Denis, 189 n. 68, 307 n. 155
Petiot, Étienne, 190
Petit, Guillaume, 151
Petrocchi, 310 n. 175
Pfeiffer, 229
Felipe II de España, 138, 139, 172
Philippus (Felipe V de Macedonia), 274
Philips, E. C., 200 n. 69
Filóxenes de Mabboug, 361
Piana, C., 152 n. 10
Picart, François, 156
Picot, Émile, 160 n. 31
Picus, Jean, 152
Pío IV, papa, 129, 132, 137, 140
Pío V, papa, 137
Pedro, san, 246
Pignoli, B., 164
Pinelle, Louis, 153
Pinsart, Yves, 309 n. 163

Pintard, René, 311
Piny, Alexandre, 67, 69, 70, 77, 82-84, 90, 91, 95
Piton, M., 154 n. 16, 163 n. 43
Platelle, Henri, 234, n. 18
Platón, 116, 120, 157, 261, 271, 274
Plinio, 131
Poiret, Pierre, 192, 310 n. 172
Polanco, Juan Alfonso de, 179
Pole, Reginald, cardenal, 136
Pomian, Krzysztof, 106 n. 18
Pommier, Jean, 236 n. 2
Poncet, Maurice, 165
Poncher, É., 150
Popkin, Richard H., 186, 218, 234
Porchnev, Boris, 328, 329
Possevino, Antonio, 165
Possevino, Giovanni Battista, 127, 141
Postel, Guillaume, 156, 158
Potier de Gesvres, 128
Pottier, Aloÿs, 67, 193 n. 51
Poulain, Augustin-François, 74, 89, 353
Poulain, Jacques, 59 n. 12
Prat, J.-M., 156 n. 23, 182 n. 24
Pratesi, R., 152 n. 10
Premoli, O., 131 n. 6
Prie, René de, 153
Prodi, Paolo, 141 n. 34
Propp, Vladimir J., 58 n. 11
Psaume, Nicolas, 163
Pseudo Aristóteles, 271
Pseudo Dionisio, 51 n. 2, 82, 94, 152
Puech, Henri-Charles, 29 n. 8
Pirro, 274

Quattrino, D., 143
Quentin, Jean, 149
Quesnel, Pasquier, 236
Quimon, Julien, 150
Quiroga, Gaspar de, 206

Rabelais, François, 281
Raquel, 279
Radcliffe-Brown, A. R., 99 n. 2
Ragueneau, François, 190
Rapin, René, 290 n. 34, 302 n. 111
Raulin, Jean, 149, 151, 153
Ravier, André, 234, 365
Rayez, André, 160 n. 30
Rebelliau, A., 303 n. 117
Redak, 224
Rémy, Nicolas, 343
Renart (o Renar), François, 303, 304, 305, 306, 307
Renaudet, Augustin, 149 n. 1
Renou, Louis, 347
Renty, Gaston, barón de, 307 n. 150, 311, 312
Requesens: *véase* Zúñiga y Requesens, Luis de
Rétat, Pierre, 112 n. 47
Retz, Paul de Gondi, cardenal de, 47
Reynolds, L. D., 44 n. 57
Ribadeneyra, Pedro de, 174 n. 7, 179, 180
Ribera, Francisco de, 225
Ribera, Giovanni Battista, 134
Ricard, R., 246 n. 63
Richard, P., 163 n. 49
Richardot, François, 163, 168
Richelieu, Armand Jean du Plessis, duque de, cardenal, 216, 222, 230, 286 n. 5, 308, 314
Richeome, Louis, 176, 182, 185, 186, 189
Rigault, Claude, 112 n. 47
Rigoleuc, Jean, 188, 192-194, 195
Rilke, Rainer Maria, 263
Ritter, H., 134 n. 18
Rivolta, A., 134 n. 18
Roberto Belarmino, san, 189, 206, 207, 231
Rochemonteix, Camille de, 184 n. 29
Rodocanachi, E., 138 n. 27
Rodrigues, Francisco, 180 n. 18
Rodríguez, Alfonso, 175 n. 12
Rolland, Romain, 347, 348, 355
Romei, A., 145 n. 43
Rosa, Mario, 169 n. 1
Roserot de Melin, J., 157 n. 26
Roussel, Gérard, 154
Rubens, Pierre Paul, 180 n. 19

Saba, A., 131 n. 4, 145 n. 42
Sabbatai Zevi (o Tsevi), 224
Saccheri, Girolamo, 200
Sacchini, Francesco, 169 n. 1, 171
Saci (o Sacy), Louis Isaac Lemaistre de, 248
Saint-Cyran, Jean Duvergier de Hauranne, abate de, 13, 45 n. 59, 70, 205, 224-225, 235-247, 251 n. 86, 252, 335 n. 21

San Hilario, de, 286
Saint-Jure, Jean–Baptiste, 201, 202, 226, 239, 307, 311
Saint-Lu, André, 31 n. 26
Saint-Simon, Charles de, señor de Sandricourt, 161
Saint-Vincent, Grégoire de, 200
Sainte-Beuve, Charles Augustin, 235, 248 n. 73
Santa Marta, hermanos de, 307 n. 153
Sallusto, 131
Samouillan, A., 151 n. 8
Sara, 279
Saúl, 310
Saulnier, V.-L., 58 n. 37
Sauzet, Robert, 35 n. 29
Savoie, Thomas de, príncipe de Carignan, 287, 289
Savonarola, 160
Schaff, Adam, 57 n. 10
Schmidt, A.-M., 234
Schmidt, C., 154 n. 18
Schmitt, Jean-Claude, 29 n. 8
Schmitz, P., 165 n. 56
Schneider, Burkhart, 173 n. 5
Schreber, Daniel Paul, 111 n. 45
Sebond, Raymond de, 271, 283
Séglière, Charles, 190, 191
Segneri, Paolo, 205
Séguenot, Claude, 69, 83
Séguier, Pierre, canciller, 286, 320
Séguy, Jean, 28 n. 6, 29 n. 8, 35 n. 30
Semler, Johann Salomon, 48 n. 72
Serafino de Fermo, 160
Seripando, Girolamo, cardenal, 132, 134
Serres, Michel, 334 n. 19
Servin, Louis, 330
Seyssel, Claude de, 153, 163
Sgard, Jean, 112 n. 47
Shakespeare, William, 119
Shavar, Sh., 28 n. 6
Silhon, Jean de, 219
Silly, Jacques de, 154
Simon, J., 150
Simon, Richard, 48, 217, 228
Sirmond, Jacques, 199 n. 68, 307 n. 154
Sixto V, papa, 130, 172
Soares, Cipriano, 185
Sócrates, 239 n. 23
Solminihac, Alain de, bienaventurado, 128
Solón, 274
Sommervogel, Carlos, 169 n. 1, 181 n. 22, 193 n. 53, 196 n. 61, 200 n. 70
Soranzo, G., 137 n. 26
Sorel, Charles, 219
Soulfour, N. de, 127
Sourdis, Henri d'Escoubleau de, arzobispo de Burdeos, 288, 289 n. 21, 312, 313, 315, 317
Speciano, C., 141
Spee von Langenfeld, Friedrich, 329 n. 10
Speroni, Sperone, 145 n. 43
Spinoza, B., 43 n. 55, 47
Spon, Jacob, 106
Sposato, P., 133 n. 12
Standonck, Jean, 149, 150, 151
Stegmann, André, 187 n. 38
Stella (o Estrella), Diego de, 160
Stolz, Anselme, 353
Estratónica, 279
Suárez, Francisco, 175 n. 12, 206, 207
Sue, Eugène, 321
Suffren, Jean, 186, 195 n. 60, 307
Surin, Jean-Joseph, 16, 52-55, 58-63, 70, 82, 83, 174 n. 9, 175, 188, 190-194, 195, 201, 205, 207, 223-226, 239, 311, 324 n. 3, 333 n. 16, 356, 362
Suso, Henri, 152
Szilas, Laszlo, 184 n. 30

Tacchi Venturi, Pietro, 180 n. 19
Tácito, 230
Tallevannes, 251 n. 85
Talpin, Jean, 164
Tamizey de Larroque, Philippe, 326 n. 10
Tans, J. A. G., 236
Tapié, Victor-Louis, 187 n. 39, 221
Tasso, Torcuato, 311
Tauler, Jean, 277
Taveneaux, René, 236, 245, 246
Taviani, H., 28 n. 62
Terme, 106
Teresa de Ávila, santa, 127, 137, 147, 223, 307 n. 150, 359
Teresa de Lisieux (o del Niño Jesús), santa, 95
Théry, G., 197 n. 65
Thévet, André, 102, 103, 271, 277, 278 n. 19

Thibaudet, Albert, 39 n. 40, 65, 70
Thomas, E. J., 365
Tomás de Aquino, santo, 75
Tomás de Jesús, 206
Tomás Moro, santo, 45 n. 59, 118, 282
Thuau, Étienne, 31 n. 19, 230, 231, 234, 333 n. 17
Tiercelin, B., 164
Tillemont, Louis Sébastien Le Nain de, 236
Tito Livio, 131
Todorov, Tzvetan, 58 n. 11
Toledo, François (Francisco de), cardenal, 172
Tommasi, Giuseppe Maria, cardenal, 248
Tonina, Francesco, 132
Törne, P. O. von, 132 n. 9
Tukaram, 362
Tournon, François de, cardenal, 162, 163
Toussaert, J., 251 n. 84
Trans, René de, 190, 191
Tronson, Louis, 217
Truc, Gonzague, 96 n. 109
Turretini, A., 48 n. 72
Tyrrell, George, 80 n. 52
Tyvaert, Michel, 31 n. 16

Ubersfeld, Anne, 21
Uzureau, F., 150 n. 5

Vaillant, Jean, 100 n. 9, 106
Valdés, Juan de, 161
Valensin, Auguste, 90 n. 89
Valerio, Agostino, 127, 128
Valois, Jeanne de, 152
Van Durme, M., 163 n. 44
Van Helmont, Jan Baptist, 222
Varron, 131
Vásquez, 287
Vatable, François, 154
Venard, Marc, 328 n. 8
Ventadour, Henri de Lévis, duque de, 307 n. 150
Vercors (Jean Bruller, llamado), 336
Véron, François, 186, 218
Veyne, Paul, 28 n. 6
Vidal, Daniel, 34 n. 27
Vidal-Naquet, Pierre, 105 n. 17
Viet, Jean, 54 n. 5
Vigenère, Blaise de, 161
Vigué, 79 n. 47
Vilar, Pierre, 234
Villey, Pierre, 159 n. 28
Vincent de Paul, san, 222
Virgilio, 131
Vitelleschi, Muzio, 190
Voeltzel, René, 234
Voisé, Waldemar, 47 n. 68
Vovelle, Michel, 25 n. 1, 35, 36 n. 32, 37 n. 34, 38, 42
Voyé, Liliane, 35 n. 30
Voyer, Gabriel de, 308 n. 160
Voyer, Pierre de, señor de la Baillolière y d'Argenson, 286

Wahl, François, 54 n. 5
Walker, D. P., 157 n. 25
Weiss, Roberto, 44 n. 47
Wier, Jean, 337
Wierix, Antoine, 210
Wilden, Anthony, 275 n. 11
Willaert, 217
Wilson, N. G., 44 n. 57
Wittgenstein, L. J., 59 n. 12
Wolzogen, L., 49 n. 75

Yates, Frances A., 273 n. 9
Yvelin, Pierre, 34 n. 20
Yves de Paris, 219

Zorzi, F., 160
Zuber, Roger, 43 n. 56
Zúñiga y Requesens, Luis de, 139
Zwingli, Ulrich, 218

Este libro se terminó de imprimir
en septiembre de 2007 en Latingráfica S.R.L.
(www.latingrafica.com.ar), Rocamora 4161
CP C1184 ABC, Buenos Aires.